La femme passionnelle et l'homme rationnel?

Un chapitre de psychologie historique (*)

Deux exemples tirés de l'Église Ancienne vont introduire notre sujet. Le premier est un dicton attribué à Amma Sarra, la mère du désert: «Par la nature (φύσει), je suis une femme, mais non par la pensée (λογισμῷ)» (1).

C'est par cette parole, soulignant la conscience qu'elle a de sa propre valeur, qu'Amma Sarra réplique à la remarque blessante de deux anachorètes qui, lors d'une visite, lui disent: «Veille à ne pas élever ta pensée en disant: voici des anachorètes qui viennent chez moi qui suis *une femme*» (2). Un autre des dictons d'Amma Sarra va dans le même sens: «ἐγώ εἰμι ἀνήρ — Moi, je suis un homme» (3).

Ces deux dictons montrent que, selon l'opinion générale, la femme est subordonnée à l'homme. Être femme et avoir des capacités intellectuelles sont incompatibles l'un avec l'autre. Par consé-

(*) Cet article reprend le texte d'une conférence donnée le 6 février 1996 à l'Université Johann Wolfgang Goethe de Francfort. Je remercie vivement Pierre Magne de la Croix pour sa traduction.

(1) *Apophthegmata Patrum Sarra* 4; PG 65, col. 420.

(2) *Apophthegmata Patrum Sarra* 4; PG 65, col. 420.

(3) Cette lecture ne se trouve cependant pas dans tous les manuscrits; seuls A (= Coislin 126) et J (= Sinai 4448) ont l'addition suivante: «Εἶπε πάλιν τοῖς ἀδελφοῖς. ἐγώ εἰμι ἀνήρ, ὑμεῖς δέ ἐστε γυναῖκες», cf. J.-C. GUY, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum* (Subsidia Hagiographica 36; Bruxelles 1962) 34. Cf. K. VOGT, «"Devenir mâle": aspect [sic!] d'une anthropologie chrétienne primitive», *Concilium* (F) 202 (1985) 95-107; ici: 106; et le propos tout à fait semblable de Jean Chrysostome sur Olympias in *Vita Olympiadis* 3 (éd. A.-M. MALINGREY) (SC 13bis; Paris 1968) 406-448; Palladios, *De Vita S. Joannis Chrysostomi*, ch. XVI, PG 47/48, 56 = Palladios, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, t. I, (SC 341; Paris 1988) 318-319: «Ο ΔΙΑΚ. Ποταπὴ γυνὴ τυγχάνει οὖσα; Ο ΕΠΙΣΚ. Μὴ λέγε "γυνή", ἀλλ' "οἷος ἄνθρωπος". ἀνὴρ γάρ ἐστι παρὰ τὸ τοῦ σώματος σχῆμα» (Le Diacre: Quelle sorte de femme est-ce donc? L'Eveque: ne dis pas «femme», mais plutôt quel «genre de personnage», car malgré sa constitution physique, «c'est un homme»); cf. Socrates Scolasticus, *Hist. Eccl.* IV,23; *Vie de Sainte Mélanie* (texte grec, introduction, traduction et notes par D. Gorce) (SC 90; Paris 1962) 200.

quent, parce qu'elle est raisonnable, Amma Sarra se définit comme un homme.

Le deuxième exemple est tiré de la *Vita Macrinae* où Grégoire de Nysse rapporte l'épisode suivant: lorsque Macrine apprit la mort de son frère, elle ne fit preuve ni «d'un manque de noblesse», ni «de féminité», mais elle sut conserver l'«andreia», la «virilité» (4). Macrine ne s'est donc pas laissée emporter par ses passions, mais a atteint l'état jugé supérieur de l'apathie, de l'absence de passions, à tel point que Grégoire de Nysse en vient à se demander, à propos de Macrine, s'il devait encore la considérer comme une femme, elle qui avait su s'élever ainsi au-dessus de sa nature (5).

Cet exemple montre clairement que, selon l'opinion générale, le fait d'être une femme et le fait d'avoir des passions sont connotés l'un par l'autre: une femme comme Macrine, qui domine ses passions, fait preuve d'«andreia», de «virilité», et ne peut donc plus être vraiment considérée comme «femme». Les priorités sont à nouveau clairement posées: ce qui est masculin est mis au-dessus du féminin, le Logos est supérieur aux passions.

Ces deux exemples provenant de l'Eglise ancienne illustrent le problème psychologique considéré comme central dans l'Antiquité: celui de la relation entre le *logos*/le *nous* et les passions (relation à laquelle s'intéresse aussi Paul en Rm 7). La manière d'envisager cette relation dépend de stéréotypes liés au sexe (6) qui, à la fois, dérivent des rapports quotidiens entre hommes et femmes et déterminent ces rapports.

Ces stéréotypes doivent être compris à partir de l'arrière-plan que constitue une tradition antique bien répandue: cette tradition at-

(4) GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vita Macrinae* (éd. P. MARAVAL) (SC 178; Paris 1971) 172; cf. R. ALBRECHT, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen*. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 38; Göttingen 1986) 200. En ce qui concerne l'«andreia», en tant que concept stoïcien, et son lien avec la virginité cf. E. CASTELLI, "Virginity and its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity", *Journal of Feminist Studies in Religion* 2 (1986) 61-88; ici: 76-77.

(5) GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vita Macrinae*; cf. R. ALBRECHT, *Das Leben der heiligen Makrina*, 187; *Vie de Sainte Mélanie* 39 (SC 90) 202.

(6) L'expression «stéréotypes liés au sexe» est un terme technique traduisant l'allemand «Geschlechterstereotypien». Il s'agit des représentations culturelles du féminin et du masculin.

tribue la raison à l'homme et, par opposition, les passions et le manque de raison à la femme (7).

Deux exemples illustrent cet aspect. Sénèque écrit à propos de la femme:

« C'est toujours un être inconsidéré qui ... obéit à ses instincts et s'abandonne à toutes les passions » (8).

Dans le fragment d'*Érechthée* d'Euripide (9), Érechthée a honte de son émotion lors du départ de son fils; il explique sa honte en disant: γυναικόφρων γὰρ θυμὸς ἀνδρὸς οὐ σοφοῦ, un θυμός féminin ne convient pas à un homme raisonnable, à un ἀνὴρ σοφός (10). Ici, θυμός et σοφία sont clairement opposés l'un à l'autre le premier étant attribué à la femme et le second à l'homme.

Pour approfondir l'étude de ces stéréotypes liés au sexe, considérons maintenant des textes antiques provenant de trois traditions

(7) Voir R. JUST, "Conceptions of Women in Classical Athens", *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 6.3 (1975) 153-175, en particulier 164-165.

(8) Sénèque, *De la Constance du Sage* XIV,1: « ... imprudens animal est et ... cupiditatum incontinens », (trad. de R. Waltz in: Sénèque, *Dialogues*, t. 3, Consolations; Paris 1967) 53. Selon Aristote, *Pol.* 1260ª; la femme possède certes le βουλευτικόν, mais celui-ci est ἄκυρον. En outre, on trouve des passions attribuées à la femme dans: Aristote, *Hist. an.* VIII (IX) 8-13; Cicéron, *Off.* 1,14; Euripide, *Médée* 909; Galen, *De cognoscendis animi morbis* 1,8, in: *Galeni opera*, t. 5, 17; Sénèque, *De Ira* I, 20,3 (colère); Euripide, *Andr.* 181 (jalouise); Euripide, *Médée* 928 (larmes); Euripide, *Or.* 1022 (lamentations); Euripide, *Andr.* 92-95 (lamentations, plaintes, chagrin jusqu'aux larmes); Sénèque, *Ad Marciam de consolatione* (I,1) VII,2 (tristesse). Une passion apparaît dans la personnification féminine: Cicéron, *Fin* 2,69 (voluptas), cf. Philon, *Sacr* 32 (ἡδονή). En *Polyb.* II, 56,9-10 on trouve réunis ensemble « ἀγεννὲς καὶ γυναικῶδες » avec émotion, et plus loin (II, 56,7) avec pitié et compassion. Le stéréotype d'ordre sexuel devient clair aussi lorsque Lysistrata, dans l'oeuvre du même nom d'Aristophane, doit s'expliquer: « Εγὼ γυνὴ μέν εἰμι, νοῦς δ'ἔνεστί μοι — je suis certes une femme mais l'intelligence (νοῦς) est bien présente en moi » (Aristophane, *Lysistrata* 1124).

(9) Fragment 53 (Austin lignes 33-34).

(10) Pour autant que les hommes montrent leurs passions ou bien qu'ils risquent de les montrer, un tel comportement sera disqualifié parce que féminin: « γυναικείως / γυναικώδης / γυναικοπρεπές »: Platon, *Leg* 731 D; *Eschine* II, 179; *Polybe*, II,56,9. En Plutarque, *Mor* 102 E, un excès de passions sera qualifié de lâche et de γυναικοπρεπές, de féminin; cf. Euripide, *Hel* 991 (δακρύοις ἐς τὸ θῆλυ); « effeminatus »: Cicéron, *in.* 2,94 (effeminari virum vetant in dolore), voir aussi Sénèque, *De Ira* I, 20,3.

nettement différentes. Dans une première étape, nous examinerons un exemple appartenant à la tradition antique païenne. Il s'agit de la *Médée* d'Euripide, une tragédie, dans laquelle Médée qui a été abandonnée par son mari se venge en tuant non seulement la deuxième femme de son (ex-)mari, mais encore ses propres enfants (qu'elle a eu avec son mari). Il ne fait aucun doute que *Médée* fut la tragédie la plus connue et qui eut le plus d'influence dans l'Antiquité (11). Durant cette période, on discuta d'ailleurs fréquemment le problème passions/*logos* en se référant à cette tragédie. Dans une deuxième étape, je présenterai un contre-exemple provenant de la tradition juive: la mère des sept martyrs du IVème livre des Maccabées. Enfin, dans une troisième étape, je me tournerai vers un autre représentant du judaïsme de la diaspora: Philon d'Alexandrie, qui opère d'une certaine manière une synthèse des différents paradigmes. Sur cet arrière-fond, j'aborderai en conclusion la manière dont Paul traite ce problème car elle se distingue de façon tout à fait remarquable des modèles présentés auparavant.

I.

Tournons-nous d'abord vers *Médée* d'Euripide (12). Dans cette tragédie, la vie de Jason, l'ex-mari de Médée, représente une vie contrôlée par l'intellect. Par contre, Médée est totalement livrée à ses passions effrénées (13). Ainsi, en faveur de son deuxième mariage avec la fille de Créon, roi de Corinthe, Jason allègue de nombreux motifs rationnels, en particulier celui de pouvoir enfin bien vivre avec les siens et sans privations (559-567). Il rejette explicitement toute composante émotionnelle dans ce qui motive son deuxième mariage. Il disqualifie les passions de Médée en les traitant de « folie » (μωρία) (457): une colère sauvage est un mal (446-447) (14). Même sous les propos outrageants de Médée, il ne perd

(11) Cf. G. THEISSEN, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (FRLANT 131; Göttingen 1983) 219-220.

(12) Pour ce qui suit, je me réfère à R. ROHDICH, *Die Euripideische Tragödie*. Untersuchungen zu ihrer Tragik (BAKW N.F. II/24; Heidelberg 1968) 56-70.

(13) La vie de Jason est déterminée par la σοφία et par la σωφροσύνη, alors que la vie de Médée est par contre déterminée par le θυμός.

(14) Formulé par Jason en 446-447 de manière encore tout à fait générale: « Non, ce n'est pas aujourd'hui la première fois, j'ai déjà souvent

pas, grâce à la raison (451-452), le contrôle de lui-même, et explicite clairement qu'il ne veut pas répondre à la haine de Médée par la haine, mais toujours et seulement avec σωφροσύνη, avec pondération (437-438).

A l'opposé de Jason, Médée se montre totalement déterminée par les passions (15): délaissée, elle est furieuse, et sa colère se manifeste en des plaintes brûlantes et par des malédictions. Pourtant, la σοφία ne lui est pas contestée: le roi Créon décrit clairement Médée comme σοφή. Mais c'est justement la σοφία de Médée que le roi Créon craint, parce que cette sagesse s'accompagne des passions (λύπη) (285-289): chez Médée, la σοφία ne sert pas à peser le pour et le contre avec sagesse, mais elle aide plutôt le θυμός à atteindre son but (16); et c'est en cela justement que le θυμός devient dangereux: il utilise la σοφία pour accomplir sa vengeance.

Lorsque, par peur pour sa fille, le roi Créon veut chasser Médée du pays, celle-ci fait entrer en scène sa σοφία; elle prend habilement possession de la manière intellectuelle avec laquelle Jason parle et comprend les choses — mais c'est seulement pour donner champ libre à ses passions vengeresses. C'est de cette manière qu'elle parvient à tuer la deuxième femme de Jason et le père de celle-ci; puis, parce qu'elle se rend compte que c'est en touchant à ses propres enfants qu'elle atteindra le point le plus sensible chez Jason, elle se tourne finalement contre ceux-ci: son impulsion pour la vengeance, ses passions sont plus fortes que sa raison; Médée exprime directement cela à la fin d'un grand monologue, dans la célèbre sentence suivante:

« Je comprends (μανθάνω) quels méfaits je vais oser, mais le θυμός (la passion, la colère) est plus fort que mes βουλεύματα (mes résolutions), ce θυμός cause les pires maux aux humains » (17).

---

constaté qu'une colère sauvage (τραχεῖαν ὀργήν) est un mal que l'on ne peut vaincre ».

(15) Le prologue ainsi que le chant d'entrée présentent Médée comme Μήδεια δυμουμένη: de manière indirecte dans les mots de la nourrice (Euripide, *Médée* 8, etc.), de manière directe dans les plaintes brûlantes de Médée et dans ses malédictions; cf. G. MÜFFELMANN, *Interpretationen zur Motivation des Handelns im Drama des Euripides* (Hamburg 1965) 19.

(16) Cf. 319-320, MÜFFELMANN, *Interpretationen*, 20.

(17) Euripide, *Médée* 1078/9. Le μανδάνω, qui ouvre la sentence, montre clairement que l'intellect de Médée, et par suite sa capacité à la σωφροσύνη, ne lui sont pas contestés. Cependant, cet intellect n'est pas en

Le pouvoir des passions qui conduisent au malheur est plus fort que son intellect. Ainsi, Médée va tuer ses propres enfants, et lorsque Jason, effrayé, accourt, Médée apparaît transformée en une déesse, debout dans le char d'Hélios, au-dessus de la maison, dans ses bras ses enfants morts: elle triomphe de Jason. Dans les autres tragédies sur Médée, écrites à la suite de celle d'Euripide, la détermination passionnelle de la femme est encore plus clairement accentuée. Par exemple, dans *Médée* de Sénèque, ce ne sont plus la raison et la passion qui se combattent, mais deux passions opposées: amor et ira, amour et colère (18). De cette façon, on fait ressortir encore plus fort chez la femme son aspect déraisonnable, déterminé par les passions.

II.

Après ce regard sur l'Antiquité païenne, la deuxième étape de notre travail nous conduit maintenant à un écrit juif où les passions constituent un thème central, et où il s'agit aussi d'une mère et de ses fils: le IVème livre des Maccabées, daté des années 100 de l'ère chrétienne (19). Si la tragédie *Médée* a pour thème les passions qui acca-

---

mesure de s'imposer et de conduire à un comportement qui correspond à son intention — tellement est forte la puissance des passions conduisant au malheur. Chez Aristote, on rencontre une conception similaire: lui aussi ne conteste pas l'intellect à la femme, mais il conteste cependant à l'intellect de la femme la capacité de contrôler ses passions (voir W. W. FORTENBAUGH, *Aristotle on Emotion. A contribution to philosophical psychology, rhetoric, poetics, politics and ethics* [London 1975] 60).

(18) Sénèque, *Médée* 938. Sénèque, *Médée* 136: «amor» est accompagné du même épithète («saevus») que «ira» dans la tragédie, ce qui montre clairement que «ira» et «amor» sont présentés comme des passions rivales (cf. la présentation de furor amoris, Lucrèce, *De rerum natura* IV, 1058-1191; cf. Virgile, *Géorgiques* III, 244). La ratio n'est pas exclue du combat de ces deux passions (cf. seulement Sénèque, *Médée* 116-178 et Ä. BÄUMER, *Die Bestie Mensch. Senecas Aggressionstheorie, ihre philosophischen Vorstufen und ihre literarischen Auswirkungen* [Studien zur klassischen Philologie Bd. 4; Frankfurt a.M. - Bern 1982] 153, 159). La ratio cependant s'efface, elle s'exprime avant tout dans les propos de la nourrice (BÄUMER, *Bestie*, 147). En cela, l'opposition centrale n'est pas entre la raison et la passion, mais entre «des passions estimables et des passions nuisibles» (voir G. MAURACH, "Jason und Medea bei Seneca", *Senecas Tragödien* [éd. E. LEFEVRE] [WdF CCCX; Darmstadt 1972] 315 note 30).

(19) Il est apparu probablement à Antioche ou, sur un plus large espace, dans une ville de Syrie ou d'Asie Mineure, cf. A. DUPONT-SOMMER,

parent l'intellect, le thème de 4 Macc est l'intellect qui contrôle les passions.

Cette thèse sur le λογισμός, c'est-à-dire le discernement qui contrôle les πάθη, est étayée avant tout par l'exemple d'une femme, mère de sept fils: cette femme est contrainte de voir comment ses fils, qui refusent de manger de la viande de porc, sont cruellement torturés puis tués par le tyran Antiochus IV Epiphane. Finalement, pour éviter d'être violée par les gardes du corps, elle se suicide [20]. Cette mère et ses sept fils sont dépeints d'une manière qui amène André Dupont-Sommer à établir un parallèle avec Médée et ses fils [21], ce qui n'est pas à exclure dans la mesure où d'autres motifs de la tragédie grecque — en particulier d'Euripide — se retrouvent aussi en 4 Macc [22]. Cette allusion fonctionnerait *in contradictione*, car la thèse fondamentale de 4 Macc sur les passions est non seulement contraire à la thèse des tragédies sur Médée, mais les descriptions respectives de la femme sont également antithétiques.

La mère de 4 Macc est présentée comme le meilleur exemple du contrôle des passions, alors que son adversaire [23], Antiochus Epiphane (4,15), est un homme qui, lui, ne contrôle pas ses passions. Il est cupide [24], coléreux et furieux [25], il prescrit des tortures cruelles, et son raisonnement vis-à-vis des autres montre que son horizon ne dépasse pas celui de ses passions: ainsi, il compte sur le φόβος, la

---

Le quatrième livre des Machabées. Introduction, traduction et notes (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études. Sciences philologiques; Paris 1939) 74; H.-J. KLAUCK, *4. Makkabäerbuch* (JSHRZ III/6; Gütersloh 1989) 667. Le IVème livre des Maccabées a comme modèle le IIème livre des Maccabées; mais l'auteur de 4 Macc a remaniée le texte selon son intention propre.

(20) Le suicide n'est pas mentionné en 2 Macc 7,41. En 4 Macc, il est justifié par le fait que la mère veut éviter un viol.

(21) DUPONT-SOMMER, *Le quatrième livre des Machabées*, 274-275, ici: 74.

(22) Cf. B. HEINIGER, "Der böse Antiochus. Eine Studie zur Erzähltechnik des 4. Makkabäerbuchs", *BZ* NF 33 (1989) 43-59, ici: 54 avec la note 36. Il existe des affinités particulières avec Euripide et ses tragédies, voir KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*, 671; 661-662 avec la note 67.

(23) Cf. 4 Macc 17,14: ὁ τύραννος ἀντηγωνίζετο.

(24) La somme nécessaire à la corruption est augmentée jusqu'à atteindre le montant de 3660 talents en 4 Macc 4,17, contre 590 talents en 2 Macc 4,8-9.

(25) 4 Macc 8,9; 9,10; 11,4.

peur qu'il inspire aux autres (26), et tire argument de la pitié (27). Il dit aux fils: « Ayez pitié de vous-mêmes, là où moi-même, votre ennemi, j'ai pitié de votre jeune âge et de votre beauté » (28). La finale de cette parole d'Antiochus, ainsi que d'autres propos du tyran, amènent à se demander s'il n'est pas ici fait allusion à un thème courant de la typologie du tyran: la pédérastie (29). Dans ce cas, l'invitation pressante que le tyran adresse aux frères juifs pour qu'ils assimilent la manière de vivre (!) grecque (30) ne serait plus à mettre uniquement en relation avec l'obéissance aux lois alimentaires de la Thora. Cet appel du tyran aux fils, le lecteur pourra probablement l'associer à la vie dépravée caractéristique de la tyrannie, cette vie que Platon (*Rép.* 573 d), par exemple, décrit de la manière suivante: « désormais ce ne sont que parties de plaisir, festins, courtisanes et débauches de toute sorte chez celui qui a laissé le tyran Eros s'introniser dans son âme et en gouverner tous les mouvements » (31).

En 4 Macc c'est donc un homme, Antiochus, qui laisse ses passions dominer sa vie, et qui s'attend à ce que les Juifs réagissent de la même manière.

Ceux-ci cependant, et contrairement à Antiochus, contrôlent leurs passions grâce au λογισμός qui prend la Torah comme référence. Dans l'exemple de la mère avec ses sept fils, c'est la φιλοτεκνία, l'amour de la mère pour ses enfants, qui conduit — comme dans *Médée* — au point culminant du conflit intérieur (32). 4 Macc accentue encore cet aspect dans la section introductive (14,11–15,12) où l'amour de la mère est largement thématisé, puis établi biologique-

(26) Cf. 8,12: « sur ces mots, il ordonna de mettre bien en évidence les instruments de torture afin de les (les frères) amener par la crainte à manger des viandes impures »; cf. 8,14 (φοβήθητε); 9,5; (8,9).

(27) Compassion/pitié de quelques-uns de l'entourage du roi: 6,13; 6,24.

(28) 8,10, cf. 12,6 (à propos de la mère).

(29) Cf. HEINIGER, "Der böse Antiochus", 52.

(30) Cf. Pseudo-Phocylide, 210-214.

(31) Traduction d'Émile Chambry (« Les Belles Lettres »; Paris 1934) tome VII, 2e partie, 51.

(32) Selon une conception antique, le mère présente une φιλοτεκνία plus forte que celle du père, cf. Plutarque, *De liberis educandis* V,3C + D, cf. aussi Aristote, *Ethique à Nicomaque* 1161b et 1168a (voir aussi U. BREITENSTEIN, *Beobachtungen zur Sprache, Stil und Gedankengut des Vierten Makkabäerbuchs* [Stuttgart 1978²] 166). La disposition de 4 Macc montre bien que la force de l'amour maternel (4 Macc 14,11 – 15,12) dépasse encore la force de la φιλαδελφία, de l'amour fraternel (4 Macc 13,19 – 14,1).

ment et socialement ([33]). Le tyran, qui fait voir (15,14-20) et entendre (15,21) à la mère le martyre de ses fils, compte lui aussi tout naturellement sur la prépondérance de l'amour maternel et sur la pitié qu'elle aura d'elle-même (12,6) ([34]). Pourtant, le λογισμός de la mère ne se laisse pas ébranler par sa compassion (συμπάθεια) envers ses fils (15,11); à rebours de l'attente du tyran (12,6), elle encourage au contraire à la mort chacun de ses fils — y compris le plus jeune — et cela à cause de la piété, « elle qui sauve pour la vie éternelle » (15,3), elle qui est à préférer à un salut de courte durée (15,8). Son λογισμός et sa piété sont plus forts que ses sentiments envers ses enfants (qui font partie des passions; 14,20; 15,7-8.11), plus forts que ses dispositions biologico-sociales (15,13). A la différence de Médée, le combat intérieur de la mère n'est pas mis en scène de manière dramatique, mais il est seulement présenté de façon allusive. Ce refus de la dramatique dans la présentation correspond tout à fait au fond du propos: les passions doivent être contrôlées par le λογισμός.

Ce contrôle des passions est présenté au moyen de quatre ensembles de métaphores. Le conflit est d'abord thématisé, en 15,25-28, au moyen de *l'image d'un conseil qui se réunit* dans l'âme de la mère: la nature, la naissance, l'amour pour les enfants et le supplice des enfants apparaissent sous les traits d'avocats; la mère doit alors choisir entre deux suffrages, celui qui conduit à la mort et celui qui apporte le salut. Face aux avocats naturels de son amour maternel, elle oppose « la solidité d'Abraham et sa crainte de Dieu », puis elle se décide contre une délivrance de ses enfants qui serait seulement terrestre.

([33]) Ainsi, l'auteur renvoie d'abord à l'amour maternel parmi les animaux (14,13-20), puis à la ressemblance « de l'âme et du corps » (15,4), en particulier entre la mère et l'enfant, et renvoie enfin au nombre de grossesses qui est en corrélation avec l'intensité de l'amour maternel: « plus elles ont d'enfants, plus est grande l'affection qu'elles leur portent » (15,5). En outre, les vertus remarquables des fils et leur obéissance à la Loi augmentent l'amour entre la mère et ses fils (15,9-10).

([34]) La lecture de 12,6 suit la traduction de DUPONT-SOMMER, *Le quatrième livre des Machabées*, 131 et de KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*, 734 note 6b qui parait se baser sur SV. Selon la proposition il s'agirait du texte original. Autrement A. RAHLFS, *Septuaginta* (Stuttgart 1979) 1174: (αὑτὴν ἐλεήσας).

La métaphorique du combat [35] en 15,29-30: la mère est célébrée comme « victorieuse de la lutte qui se livra dans ton cœur » et comme « plus virile qu'un homme par ton endurance ».

La métaphorique de la tempête en 15,31-32: cette métaphorique fait appel à une image couramment utilisée pour la tempête des passions [36]. La mère y est présentée comme gardienne de la loi: « de toutes parts assaillie au milieu du déluge des passions, accablée par les tortures de tes fils comme par des vents déchaînés, tu as noblement supporté les tempêtes pour la cause de la piété » [37].

Finalement il sera fait appel à la *métaphorique du feu* [38]: l'amour naturel pour les enfants s'enflammait, dévorant la mère lorsqu'elle voyait ses enfants en proie aux supplices (16,3). « Mais chez cette mère, la raison unie à la piété éteignit les passions (πάθη), si nombreuses et si vives qu'elles fussent » (16,4).

Par son contrôle des passions, la mère est donc bien présentée comme supérieure aux hommes; en tant que mère, elle a eu à endurer beaucoup plus que ses fils, puisqu'elle a dû passer outre aux « souffrances les plus variées », c'est-à-dire aux tortures infligées « à

(35) Cf. V.C. PFITZNER, "Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature", *NTS* 16 (Leiden 1967) 61; sur le motif du combat en général voir: 23-72.

(36) Voir Sénèque, *Herc* 1088-1094; Philon, *Agric* 89; Somn II, 13; M. ARMISEN-MARCHETTI, *Sapientiae facies. Etudes sur les images de Sénèque* (Collection d'Etudes Anciennes 7, Série Latine 58; Paris 1989) 351-352.

(37) Cf. l'interprétation allégorique du récit du déluge chez Philon d'Alexandrie, *Quaest in Gen* 2,18: Mais, quand les deux (éléments, c'est-à-dire le ciel [= l'intellect] et la terre [= le sens et le corps]) sont unis et que la pensée se livre à toute sorte de mal et que le corps est inondé par tous les sens et est agité par toutes les passions jusqu'à satiété, nous sommes dans le déluge. Et certes, c'est ici un grand déluge: les chutes d'eau de l'intellect s'étant ouvertes par suite des perversités, des folies, des désirs insatiables, des injustices, des démences, des arrogances, des impiétés, et les sources du corps s'étant ouvertes du fait des plaisirs, des désirs, des abus de vin, de la bonne chère, des actes d'impureté avec des parentes, des soeurs, et du fait des passions incurables. (Toutes le traductions françaises de Philon sont tirés de R. Arnaldez, J. Pouilloux, C. Mondesert, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* [Paris 1961]). En 4 Macc la mère a su, comme l'arche de Noé, — rester au-dessus des les flots.

(38) Cf. Philon, *Decal* 173; *Her* 64; *Spec* IV, 83. En arrière-fond on trouve l'enseignement stoïcien des passions, cf. DUPONT-SOMMER, *Le quatrième livre des Machabées*, 98 note 11; ARMISEN-MARCHETTI, *Sapientiae facies*, 353.

chacun de ses enfants» (14,11-12). Elle est alors gratifiée du titre de «victorieuse de la lutte», elle est louée comme «plus noble qu'un mâle par ta force, plus virile qu'un homme par ton endurance!» (15,29-30) (39).

L'auteur conclut: «j'ai bel et bien montré non seulement que les hommes avaient maîtrisé les passions, mais encore qu'une femme avait méprisé les tourments les plus terribles» (16,2) (40). «Comme si son intelligence eût été d'acier», écrit l'auteur en 16,13, la mère, au lieu de pleurer et de se lamenter (41), exhortait ses fils et les suppliait d'accepter de mourir pour la piété.

En 16,14, elle est présentée comme θεοῦ στρατιῶτι, comme «soldat de Dieu»; ce titre est sans doute une métaphore audacieuse pour une femme (42), mais il correspond cependant à la manière avec laquelle elle est dépeinte comme ἀνδρειοτέρα ἀνδρῶν, comme «plus virile qu'un homme» (15,30), et correspond aussi à la constatation de l'auteur en 16,14b: «Tu as vaincu par ta constance le tyran lui-même, et par tes actes et par tes paroles tu as été trouvée plus forte qu'un homme!» (43). C'est ici que la femme, chez qui la Thora détermine le λογισμός lequel contrôle les passions, triomphe de l'homme qui croit au principe souverain des passions et qui se laisse lui-même entraîner par ses passions: alors que celui-ci, bouillant de colère (44), conduit les sept fils au supplice de l'étirement puis vers d'autres tortures (18,20), celle-ci remporte la victoire (18,23). C'est ici que triomphe la «noblesse de la foi» sur la «violence du tyran» (17,2). C'est ici que triomphe Israël (45) sur le paganisme (46).

(39) Antiochus donnera même plus tard cette patience en exemple à ses soldats (17,23).

(40) Cf. aussi Sénèque, *Contr.* II, 5,4.

(41) Que la mère ne se lamentait pas, ne pleurait pas et ne s'attristait pas pour ses fils: 15,19; 16,12 (οὐδ' ὡς ἀποθνῃσκόντων ἐλυπήθη).

(42) Cf. DUPONT-SOMMER, *Le quatrième livre des Machabées*, 146 en 16,14; c'est peut-être pourquoi Deissmann lit ἄνανδρος (seulement veuve) avec l'Alexandrinus au lieu de ἀνδρός (ainsi Rahlfs avec les autres témoins). Sur ce problème voir KLAUCK, *4. Makkabärbuch*, 748 note 14c; BREITENSTEIN, *Beobachtungen*, 196.

(43) 16,14b: καὶ ἔργοις δυνατωτέρα καὶ λόγοις εὑρέθης ἀνδρός.

(44) ζέουσι θυμοῖς (dans une colère bouillante).

(45) Peut-être même que la mère est présentée comme la personnification d'Israël.

(46) En *Médée* comme en 4 Macc, à côté de l'opposition homme – femme, intervient aussi l'opposition entre, d'une part, la culture grecque et, d'autre part, la non maîtrise de soi / la non-domination des passions chez

La louange finale dit encore à propos de la mère: «La lune, dans le ciel, entourée d'étoiles, n'a pas autant de majesté que toi: versant la lumière sur tes sept fils, brillants comme les astres, tu reçois de Dieu les honneurs dus à la piété, tu es — changée en constellation — avec eux, dans le ciel!» (17,5). Autrement que dans l'apothéose de Médée, qui, dans le char d'Hélios, ses fils morts dans les bras, laisse derrière elle l'effroi et l'horreur, la mère de 4 Mcc se tient comme un astre dans le ciel auprès de ses fils, et par sa mort rayonne de confiance et d'espérance.

III.

Chez Philon d'Alexandrie, on ne trouve dans l'index aucune citation de *Médée*, bien que Philon ait vu Euripide au théâtre ([47]), et

---

les Barbares. Ainsi, contrairement à Jason, Médée est d'origine barbare: elle est originaire de Colchide (Euripide, *Médée* 2; 133), elle est ξένος (Euripide, *Médée* 222; 434). Jason reproche à Médée son origine barbare (Euripide, *Médée* 1330), et dans sa dispute avec elle (Euripide, *Médée* 536-538) il lui rappelle qu'elle n'habite plus maintenant en terre barbare mais en Grèce. Le fait de présenter Médée non seulement comme une femme mais encore comme une barbare accentue le fait qu'elle est soumise aux passions: c'est que dans l'Antiquité on a tendance à attribuer aux étrangers un contrôle bien moindre des passions (cf. Cicéron, *Marc.* 8; Cicéron, *Tusc.* 5,58; Cicéron, *Flacc* 24; Sénèque, *Contr.* 1,2,1.11[20]; Salluste, *hist. frg.* 11c, 16 [éd. KURFESS]; cf. encore Tt 1,12); en cela les barbares sont proches des femmes, comme le montre Sénèque en *consol.* VII, 2, où il constate que la λύπη atteint «bien plus les femmes que les hommes / bien plus les barbares que les membres d'un peuple calme et civilisé / bien plus ceux qui sont désorientés que ceux qui savent». Ces deux composantes — Médée comme femme et comme barbare (cette dernière soulignée fortement chez W. SCHMIDT, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bd. III [München 1940; réimprimé en 1961] 360: «... daß sie als Barbarin eine Tat verüben konnte, der eine Griechin nicht fähig gewesen wäre... er [der Dichter] stellt sie außerhalb des Kreises normaler griechischer Weiblichkeit») — se renforcent ainsi réciproquement. Ces deux composantes ne sont pas une alternative (contre W. Schmidt, voir ci-dessus) comme le montre le chœur (Euripide, *Médée*, 1282-1289) qui renvoie au cas parallèle d'Ino, une femme grecque. A cet égard, en 4 Macc, nous constatons ainsi un retournement: ici, c'est Antiochus, l'homme, le représentant de la culture hellénistique, qui se révèle être un barbare dans le plein sens du terme, alors que la mère juive personnalise la culture d'Israël.

([47]) Cf. la description de la réaction du public in *Prob* 141. *Ebr* 117 atteste aussi que Philon allait au théâtre.

quoiqu'il cite plusieurs fois cet auteur. Cependant, les passions sont chez lui un thème important; il les traite de telle manière que la polarité homme – femme joue un rôle central, bien qu'il ne soit pas toujours facile de discerner s'il parle des femmes ou bien d'un «principe» féminin ([48]). On peut observer différentes tendances chez Philon.

Tout d'abord, la femme est présentée de manière négative comme personnification des passions et le féminin comme caractéristique des πάθη; à l'opposé, l'homme / le masculin personnifie le νοῦς ou le λόγος.

Chez Philon, la femme, comme personnification des passions opposée à l'homme, est dépeinte avant tout dans la figure d'Eve: elle représente chez lui l'αἴσθησις, la perception sensorielle, à laquelle est opposé le νοῦς ([49]).

Dans *Legum Allegoriae* II,4ss, Philon interprète Gn 2,18 ([50]) dans le sens suivant: Dieu met le premier homme créé, Adam, au même niveau que le νοῦς. Puis Dieu accorde à celui-ci une aide, Eve, qui représente l'αἴσθησις et les πάθη τῆς ψυχῆς. Dans la suite, Philon indique que le νοῦς, créé en premier, représente allégoriquement la partie la plus ancienne et dominante de l'âme, alors que l'αἴσθησις et ses rejetons, les πάθη, représentent par contre la partie déraisonnable de l'âme (*All II,5-6).*

([48]) Cf. K. ASPEGREN, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church* (éd. R. KIEFFER) (Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Women's Studies, A. Women in Religion 4; Stockholm 1990) 92 avec R.A. BAER, *Philo's Use of the Categories Male und Female* (ALGHL 3; Leiden 1970). Parce que la caractérisation symbolico-allégorique du «féminin» est aussi une affirmation implicite sur les femmes, j'inclus aussi dans la suite de mon analyse les discours allégorico-métaphoriques sur la femme, discours qui, chez Philon, sont largement dominants.

([49]) Cf. *Cher* 58-61, cf. *All* II+III; (*Fug* 188); *Quaest in Gen* 1,25.45-48; *Op* 151. BAER, *Philo's Use*, renvoie, pour *Op* 151-152, aux parallèles du «Banquet» de Platon. Parce que, dans le Banquet, un être androgyne est séparé en deux moitiés, Baer en déduit que, pour Philon aussi, le premier être humain, selon Gn 2,18-20, a été présenté comme androgyne. Mais les différences manifestes entre Platon et *Op* 151 amènent à se demander si cette conclusion s'impose. Chez Platon, les deux sexes sont en effet une conséquence du péché, alors que chez Philon l'entrée en scène de l'αἴσθησις, c'est-à-dire Eve, est la condition de la chute, parce qu'elle détruit l'équilibre entre le νοῦς et les sens chez Adam (cf. ASPEGREN, *The Male Woman*, 87-88).

([50]) «Il n'est pas bon pour l'homme d'être seul. Je veux lui faire une aide qui lui soit accordée (assortie, semblable)».

Une division similaire de l'âme se trouve aussi chez Philon indépendamment de Gn 2: selon *De specialibus legibus* I,201, Philon fait la différence entre une partie raisonnable et une partie déraisonnable de l'âme; la partie raisonnable ([51]) est d'ascendance masculine, alors que la partie déraisonnable, sensorielle ([52]), est d'ascendance féminine ([53]). Philon poursuit: « L'entendement est supérieur en tout point à la perception sensorielle, comme l'est l'homme à la femme » ([54]). Par conséquent, il est décisif que l'esprit contrôle la nature sensorielle ([55]) et non pas le contraire, car « la nature sensorielle [est] la mère des passions » ([56]).

Ensuite, on rencontre une évaluation positive des femmes ([57]), mais pas du féminin. Ainsi par exemple, les femmes peuvent person-

([51]) Elle est constituée du νοῦς et du λογισμός.

([52]) La partie déraisonnable (ἄλογον) consiste en l'αἴσθησις.

([53]) Cf. aussi *All* II,97b: « ... il y a aussi dans l'âme des choses sans âmes, incomplètes, maladives, esclaves, *femelles*, et des milliers de mouvements remplis de maux; mais il y a aussi des choses pleines d'âme, intactes, *mâles*, libres, saines, vénérables, vertueuses, authentiques et qui ont réellement le droit de cité ». Cf. aussi *Quaest in Gen* IV, 15.

([54]) Cf. aussi *Quaest in Ex* I, 7, où Philon explique la prescription divine d'Ex 12,5a de prendre un agneau mâle, d'un an, sans tâche (pour le sacrifice de la Pâque) entre autre en ceci que le masculin est plus accompli que le féminin (cf. aussi *Quaest in Ex* I, 8).

([55]) En *Quaest in Gen* I, 46 Philon souligne que le νοῦς, lorsqu'il est suffisamment fort, ne peut pas être séduit par l'αἴσθησις; par conséquent, l'αἴσθησις ne doit pas conduire au péché (cf. ASPEGREN, *The Male Woman*, 90). En *Quaest in Gen* I, 49 Philon interprète Gn 3,16 de la manière suivante: « la sensation humaine est soumise à des peines et à des douleurs, car elle est frappée et blessée par des passions internes ».

([56]) τὴν παθῶν αἰτίαν αἴσθησιν, *All* II. 50, cf. *All* II, 6. Selon Philon, l'âme produit des pensées féminines et masculines; la naissance féminine de l'âme se concrétise en tant que κακία et que πάθος, la naissance masculine par contre en tant que εὐπάθεια et que ἀρετή: par les premiers nous devenons féminins (ἐκθηλυνόμεθα), par les derniers nous sommes stimulés et fortifiés (cf. *Mut.* 261: « la vertu va maintenant t'enfanter un fils de même condition, mâle (Gn 17,19), libre de toute passion féminine (θήλεος πάθους) »).

([57]) In *Sacr* 20-32 il oppose clairement à la personnification de l'ἡδονή la personnification de l'ἀρετή. La première est présentée comme une prostituée et une courtisane (*Sacr* 21), la seconde comme citoyenne de naissance libre (*Sacr* 26). La première est décrite, entre autre, comme « ... soumis(e) aux excitations ... rapide à la colère ... peureux(se) ... saisi(e) de furie ... efféminé(e) » (*Sacr* 32), la seconde est caractérisée entre autre par sa piété, sa crainte de Dieu, ... par sa maîtrise de soi, par sa pondération, ... (et) par sa sobriété.

nifier des vertus — pour autant — qu'elles soient «devenues vierges» et en cela «masculines»([58]) (j'utilise ici ces termes en adoptant le langage métaphorique de Philon).

Ainsi, les femmes des patriarches, Sara la première, personnifient en fin de compte des vertus, car elles se détournent de l'αἴσθησις et du σῶμα([59]). Le fait de se détourner ainsi du corps et de ses passions est souvent décrit en référence à la ménopause([60]), à la stérilité([61]), au veuvage([62]) et à la virginité([63]). C'est ainsi que Philon, en *Quod deterius* 28, interprète la ménopause de Sara comme une sortie des (θήλεα) πάθη féminins([64]), «...les passions sont par nature femelles, et il faut s'efforcer de les abandonner pour le caractère mâle des penchants vertueux». Ce progrès vers la vertu est décrit ici clairement comme le fait de devenir mâle([65]). De la même manière aussi *Quaestiones in Exodum* I,8: «Car le progrès n'est rien d'autre que la transformation du genre féminin au genre masculin»([66]). Ce fait de devenir masculin s'accompagne du fait de devenir vierge, parce que la virginité est connotée par l'absence des

([58]) Il y a des exceptions: a) les sages-femmes hébraïques (*All* III, 3; III, 243; *Migr* 214), b) (en partie) Miryam (*Agr* 80-81: deux choeurs, l'un conduit par Moïse, l'autre par Miryam; cependant, alors que *tous* les hommes chantent, seules par contre (et différemment d'en Ex 15,20) chantent *les meilleures* femmes); c) *Migr* 97-105: les femmes qui apportent leur contribution au sanctuaire.

([59]) *Cher* 41. En *Cher* 41 Philon énumère les noms de Sara, Rébecca, Léa et Zippora.

([60]) Ainsi en rapport avec Sara, *Det* 28. *SpecLeg* II, 54-55. *Quaest in Gen* IV, 15.

([61]) En rapport avec la stérilité en Es 54,1, voir *Praem* 158-159.

([62]) Ainsi en rapport avec Thamar *Imm*, 136-137; de manière générale: *Quaest in Ex* II, 3.

([63]) *Praem* 159 (correspondant à la femme stérile de Es 54,1), voir aussi plus bas.

([64]) Cette explication de Philon vient aussi de ce que, pour lui, le sang est étroitement lié aux πάθη. Cf. D. SLY, *Philo's Perception of Women* (Brown Judaic Studies 209; Atlanta 1990) 88: «Throughout his work blood is used in association with passion, woman, beasts, and irrationality». La menstruation est à reconnaître derrière la description de *Fug* 192, en ce que «de la faculté sensitive jaillissent les passions».

([65]) Cf. aussi Philon, *Ebr* 54-59; «...ni nous réfugier dans l'appartement des hommes, comme il est dit que ce fut le cas pour l'esprit vertueux, dont le nom était Sarah».

([66]) Progressus autem veraciter nihil est aliud, nisi derelictio foeminei generis, commutando in masculum; cf. aussi *Quaest in Gen* II, 49.

πάθη ([67]). Cette progression du croyant ([68]), présentée comme le fait de devenir vierge et masculin, atteint son ultime étape lorsque le croyant assume le rôle de la femme, c'est-à-dire qu'il devient un réceptacle passif, une personne qui reçoit passivement ([69]).

Avec cette idée de progression nous arrivons à notre troisième point. Une haute estime du féminin, mais non pas de la femme. Cette haute estime du féminin n'est présentée que dans le contexte où le croyant face à Dieu atteint le dernier degré de son itinéraire spirituel qui est l'extase ([70]). Dans le *De Abrahamo* 100-101, Philon oppose le couple humain charnel, où « le mâle répand sa semence et la femelle reçoit les germes », avec le couple formé de la σοφία et du λογισμός: la σοφία, « tout en ayant l'air de tenir le rang d'une femme, a comme fonction naturelle de répandre la semence des bons conseils, des paroles sérieuses, etc. », pendant que le λογισμός, « dont on croit qu'il se range à la place de l'homme, reçoit les saintes et divines semences ». Le λογισμός masculin prend ainsi en fin de compte le rôle féminin du réceptable. Au bout de l'ascension, il adopte donc un rôle féminin, celui de l'existence qui s'oublie elle-même et s'ouvre à

([67]) *Quaest in Gen* IV, 95. En *Quaest in Ex* II, 3 Philon constate que, parmi les humains, la rencontre avec un homme transforme la vierge en femme, alors que la rencontre avec Dieu « quand les âmes s'attachent à Dieu » (avec D. ZELLER, *Charis bei Philo und Paulus* [SBS 142; Stuttgart 1990] 81 note 180 qui, avec le fragment grec [et contrairement au texte arménien], lit προσκολληθῆναι)... transforme les femmes en vierges: « Sie werfen die weibischen Verderbnisse in der Sinnlichkeit und der Leidenschaft ab und trachten nach der unberührten... Jungfrau, d.h. dem Gott-Wohlgefällig-Sein » (traduction de ZELLER, *Charis*, 81).

([68]) On peut douter du fait que, dans cette idée de progression, Philon ait eu, en fin de compte, en vue concrètement des femmes. Il semble bien plus que Sara et les autres femmes vertueuses aient été utilisée de facto comme exemple pour les hommes; ainsi Philon in *SpecLeg* 2,54-55 utilise le terme διάνοια pour Sara, mais en tire les conséquences pour l'ἀνδρὸς σοφοῦ; cf. SLY, *Philo's Perception*, 66-67.

([69]) La représentation antique de la procréation imprègne fortement cette image: la femme n'est qu'un réceptacle qui reçoit, alors que la procréation de l'enfant n'est le fait que de l'homme seulement. Cf. A. LINDEMANN, " Do not let a Woman Destroy the Unborn Bebe in her Belly ", *StTh* 49 (1995) 253-271, ici: 264-265 et L.M. MALONEY, " Die Begründung für ein Anderssein der Frau in der klassischen Philosophie des Altertums und der ersten Christenheit ", *Concilium* 26 (1991) 476-482, ici: 479, *Quaest in Gen* I, 28 (« quod accepto semine praegnans parit »).

([70]) Cf. N. V. HARRISON, " The Feminine Man in Late Antique Ascetic Piety ", *USQR* 48 (1994) 49-71, ici: 50.

Dieu, qui «comme un mâle [sème en l'être humain] les semences des bonnes pensée, intentions, paroles et oeuvres» ([71]).

Le stéréotype, selon lequel le fait d'être femme — respectivement féminin — équivaut à être possédé par les passions, se rencontre donc clairement chez Philon. Mais dans deux cas il s'en éloigne: le progrès spirituel peut être décrit comme la transformation par laquelle des femmes deviennent masculines; mais, arrivé au sommet du progrès spirituel, c'est l'homme qui doit devenir féminin. Ce renversement des valeurs a toujours lieu en relation à Dieu, au sens où Dieu est l'instigateur de la vertu.

*

* *

Quand nous nous tournons vers le christianisme ancien nous pouvons constater: Pour chaque stéréotype lié au sexe présent dans l'Antiquité et le judaïsme que nous avons présenté on trouve un équivalent dans le christianisme ancien: l'idée que l'âme (masculine) adopte un rôle féminin lorsqu'elle se trouve face à Dieu ([72]),

([71]) *Quaest in Ex* II,3: «mais ceux qui sont libérés de l'égoïsme et s'approchent de Dieu, (reçoivent)... comme d'un mâle les semences des bonnes pensées, intentions, paroles et oeuvres» («... et velut viri, seminationem bonorum consiliorum, et verborum, et operum»). La haute estime du féminin reste cependant ambivalente, comme Philon le montre en *Fug* 51, où il réalise que toutes les vertus ont des noms féminins et justifie cela en ce que: ce qui vient après Dieu, quand bien même ce serait de toutes les autres choses la plus vénérable, occupe la seconde place: aussi lui fut-il donné un nom féminin, par opposition au créateur, masculin, de l'univers, d'après sa ressemblance avec les autres choses. Car toujours la femme dépend de l'homme et elle est devancée par lui, qui détient la primauté. C'est pourquoi «le nom de la sagesse est féminin, mais ... sa nature est masculine. Toutes les vertus portent, en effet, aussi des appellations féminines, mais possèdent les facultés et déploient les activités d'hommes très accomplis» (*Fug* 51).

([72]) Cette idée se trouve chez Didyme l'Aveugle *Sur la Genèse*, 1,26-28, [63]: «Εἰ δὲ ὡς πρὸς τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ τις ἐκλαβεῖν βούλοιτο, πᾶσα ἡ λογικὴ φύσις θήλεος πρὸς αὐτὸν ἔχοι τάξιν» — «Mais si l'on veut appliquer cette parole au Verbe de Dieu, c'est toute la nature raisonnable qui joue par rapport à lui le rôle de *femelle*», cf. Didyme l'Aveugle, *Sur la Genèse*, texte inédit d'après un papyrus de Toura (Introduction, traduction et notes par P. Nautin, t. 1, SC 233; Paris 1976) 160-161. (Concernant

l'idée que la femme doit devenir masculine, « comme un homme » pour être reconnue (73), l'association étroite entre la femme et les

---

l'influence de Philon sur Didyme d'Alexandrie, surnommé l'Aveugle cf. G.-H. BAUDRY, " La responsabilité d'Eve dans la chute. Analyse d'une tradition ", *MScRel* 53 [1996] 293-320, ici: 310-311). — A côté de cela on trouve aussi chez Didyme l'Aveugle l'idée que la femme peut devenir un « homme parfait » grâce à ses progrès spirituels (Didyme, *Sur la Genèse* I, [SC 233] 162-163), cf. à ce sujet K. VOGT, " « Becoming Male »: A Gnostic and Early Christian Metaphor ", *The Image of God. Gender Models in Judaeo-Christian Tradition* (éd. K.E. BØRRESEN) (Minneapolis 1995) 170-186, ici: 178-179.

(73) Cette idée se trouve dans certains cercles gnostiques et chrétiens anciens, cf. E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe* (trad. de l'américain par M. Brun; Paris 1986) 310; M.W. MEYER, " Making Mary Male: The Categories « Male » and « Female » in the Gospel of Thomas ", *NTS* 31 (1985) 554-570, ici: 566-567; VOGT, " Devenir mâle ", 95-107; VOGT, " Becoming Male ", 170-186. Dans la littérature hagiographique des IVème et Vème siècle on met souvent en évidence que les femmes saintes sont des « femmes masculines », voir Palladius, *Historia Lausiaca; Vie de Macrine, Vie de Mélanie, Vie de Synclétique, Vie d'Olympias*; ALBRECHT, *Das Leben der heiligen Makrina* et voir pages 1 et suivantes de ce travail. Pour être sauvée (cf. *Silv* [NHC VII, 4] 102,15-16; *TemVer* [NHC IX, 3] 44,2-3, le νοῦς est masculin), la femme doit surmonter ce qui est matériel, et avant tout sa sexualité. Un représentant bien connu de ce modèle que la femme doit devenir « masculine », « comme un homme » est le logion 114 qui clôt l'Evangile de Thomas: « Simon Pierre lui dit: ' Que Marie sorte de parmi nous, car les femmes ne sont pas dignes de la vie! ' Jésus dit: ' Voici, moi, je l'attirerai pour *que je la rende mâle* afin qu'elle aussi devienne un esprit vivant [c'est éventuellement une allusion à Gn 2,7, et dans ce cas, un renvoi implicite à Eve] pareil à nous, les mâles! Car *toute femme qui sera faite mâle* entrera dans le royaume des cieux ' » (EvTh logion 114, trad cf. *Évangiles apocryphes* réunis et présentés par France QUÉRÉ [Points Sa34; Paris 1983] 182-183, ici: numéro 118). La même idée se trouve aussi dans le paganisme: Porphyre, *Epître à Marcella* 33: « Que tu sois de sexe masculin ou féminin, ne te préoccupe pas du corps, ne te regarde pas comme une femme (μηδὲ γυναῖκα ἴδῃς σαυτήν), ... Fuis, dans ton âme, ce qui est efféminé (ψυχῆς πᾶν τὸ θηλυνόμενον), comme si tu avais revêtu un corps viril (ἄρρενος τὸ σῶμα) ». Voir en outre: Hippolyte, *Haer* 5,8,44; Clément d'Alexandrie, *Exc. ex Theod.* 79; 1 ApcJac (NHC V, 3) 41,15-18; Zost (NHC VIII, 1) 131,2-10. Le logion 114, lorsqu'il souligne que Marie doit devenir masculine, étonne d'autant plus dans le corps de l'Evangile de Thomas que le logion 22 met l'accent sur le fait que le masculin et le féminin doivent ne faire qu'un seul: « ... si nous sommes petits, entrerons-nous dans le royaume? Jésus leur dit: Lorsque vous ferez les deux

désirs (et la nécessité que ceux-ci soient contrôlés par l'homme) ([74]), la femme qui témoigne dans son martyre de sa fermeté et de sa

---

[être] un, et que vous ferez le dedans comme le dehors et le dehors comme le dedans, et le haut comme le bas! Et si vous faites le mâle et la femelle en un seul, afin que le mâle ne soit plus mâle et que la femelle ne soit plus femelle...» cf. 2 Clem 12,2; Ev Aeg (Clem Alex, *Strom* III,92,2). C'est pourquoi, certains se demandent si le logion 114 n'a pas été introduit plus tard, après la constitution du recueil de logia (St. Davis, cf. MEYER, "Making Mary Male", 561). Sur ce sujet, plusieurs chercheurs pensent qu'il y a un lien entre la bibliothèque de Nag-Hammadi et des moines chrétiens habitant cette contrée, plus particulièrement les frères vivant à Pabau suivant la Règle de Saint Pacôme: ceux-ci, en effet, auraient très bien pu ajouter un tel logion (MEYER, "Making Mary Male", 561). W.A. MEEKS, "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity", *HR* 13 (1974) 165-208; 197: a montré que le «devenir un» (EvTh logia 22 et 106) correspond au fond à une neutralisation de la sexualité. cf. VOGT, «Becoming Male», 174, de même que M. DELCOURT, *Hermaphrodite: Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique* (Paris 1958) 80-82: la bisexualité est normalement comprise comme une asexualité par les auteurs gréco-romains.

([74]) Dans les Epîtres pastorales, ce sont des femmes qui sont menées par «des désirs de toutes sortes» (2 Tm 3,6) et par leurs passions (1 Tm 5,11); cette manière de décrire des femmes est tout à fait semblable à la description donnée par Tt 2,11-12; 3,3 de la vie préchrétienne dominée par les passions. La remarque de 1 Tim 2,14 que «ce n'est pas Adam qui fut séduit mais [que] c'est la femme qui, séduite, tomba dans la transgression» reflète la conception antique selon laquelle l'homme a une plus grande maîtrise de soi que la femme. Cette conception se retrouve aussi dans la tradition juive lorsqu'elle interprète Gen 3 en disant que *seule la femme* s'est laissée séduire. Cf. déjà Si 25,24: «La femme est à l'origine du péché et c'est à cause d'elle que tous nous mourons», *ApkMos* 14,32; *VitAd* 44; pareillement Philon, *Quaest in Gen* I,43, voir aussi M. KÜCHLER, *Schweigen, Schmuck und Schleier.* Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum (NTOA 1; Freiburg/ Schweiz–Göttingen 1986) 44-55. Cette ligne d'interprétation, qui souligne que seule la femme s'est laissée séduire et que c'est ainsi elle qui a introduit le péché dans le monde, a été reprise par des Pères de l'Eglise comme Tertullien et Ambrosiaster, cf. Tertullien, *Bapt.* (CChr. SL 1,291-292), Tertullien, *De cultu feminarum*, CSEL 1,343; Ambrosiaster (cf. J. ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus*, [EKK XV; Zürich 1988] 143). A côté de cela, il y a dans le Judaïsme encore d'autres lignes d'interprétation qui attribuent le péché à Adam (4 Esd 7,118; Apocalypse grecque de Baruch 9,7), ou bien au diable (ainsi Sg 2,24; de même beaucoup de rabbins, cf. A. MARMORSTEIN, "Paulus und die Rabbinen", *ZNW* 30 (1931) 271-285, 272-273; E. BRANDENBURGER, *Adam und Christus* [Neukirchen Kreis Moers 1962]

grandeur d'esprit, et fait preuve en cela d'un comportement masculin (75).

59-60), ou encore à la chute des anges (Hénoch éthiopien 93,1-9; 91,11-13). Pour une femme chrétienne, dans les Epîtres pastorales, la solution ne consistera cependant pas à ce que la femme devienne masculine, mais consistera en la soumission de la femme à l'homme; et selon une analogie antithétique à la faute du péché originel, la femme trouve alors son salut dans l'enfantement. En cela 1 Tm se démarque clairement des représentations gnostiques qui disqualifient l'enfantement en le qualifiant d'événement malheureux, tant pour ceux qui enfantent que pour ceux qui naissent (ROLOFF, *Der Erste Brief an Timotheus*, 142). En conséquence, la femme — contrairement à ce que fait par exemple Thècle (Acta Pauli et Theclae 44) et Mygdonia (Acta Thomae 124; 130; 135) — ne doit pas prêcher elle-même la Parole de Dieu (1 Tm 2,13), mais doit se soumettre à l'homme et à son enseignement (1 Tm 2,12-13). Cet assujettissement de la femme aux passions d'un côté, ce contrôle de soi et l'intellectualité de l'homme de l'autre côté, forment un complexe qui trouve sa solution dans la subordination de la femme à l'homme, lequel contrôle et la femme et les passions de celle-ci.

(75) Une chrétienne d'Alexandrie s'oppose au tyran Maximinus avec «une résistance toute masculine» (Eusèbe, *Hist. eccl.* c. 8,14 [SC 55] 35; cf. ALBRECHT, *Das Leben der heiligen Makrina*, 198) et Perpétue voit son martyre par avance dans une vision; au cours de celui-ci, elle sera dévêtue et deviendra «un homme» («et facta sum masculus», «καὶ ἐγενήθην ἄρρην», *Martyre de Perpétue* X,7; cf. *Passion de Perpétue et de Félicité suivie des Actes* [éd. J. AMAT] [SC 417; Paris 1996] 136-139). L'expression «et je devins homme» autorise différentes interprétations qui ne s'excluent pas nécessairement les unes les autres: 1) en règle générale, les concours athlétiques et les combats de gladiateurs étaient réservés aux hommes (cf. P. HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum*. Ein Versuch zur Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis [TU 140; Berlin 1992] 110-111; pour les exceptions: même référence). Parce que l'adversaire de Perpétue est un homme, l'Égyptien, il faut alors — ne serait-ce que pour des raisons sportives — que Perpétue soit un homme (de même, Perpétue et Félicité doivent se battre contre une vache des plus sauvages «le choix était inhabituel, mais c'était pour faire correspondre à leur sexe celui de la bête» [*Martyre de Perpétue* XX, 1]; je remercie M. Weymann pour cette observation). 2) Le combat entre un homme et une femme — et encore plus lorsqu'ils sont nus — évoque des associations érotiques équivoques qui ne sont compatibles ni avec les conceptions morales romaines ni avec les conceptions morales du christianisme ancien; rien que de ce fait, Perpétue se doit de combattre comme un homme. 3) En arrière-plan on trouve le métaphorique, courante dans l'Antiquité, du «devenir masculin» (le contexte montre qu'il s'agit d'une métaphore — ou, mieux encore, d'un symbole [de rêve]: en X, 9 le chef des gladiateurs dit «si *hanc* uicerit» et en X, 13 il dit à Perpétue

Au vu de cette prédominance des stéréotypes liés au sexe, se pose la question de savoir s'il y a eu des esquisses de dépassement de ces stéréotypes dans le Nouveau Testament.

Au terme de cette étude, je me limiterai à quelques réflexions concernant Paul. Bien que des stéréotypes liés au sexe influencent le discours de Paul (76), on trouve chez lui aussi des tentatives pour les dépasser. Ainsi, Paul thématise en Rm 7 la relation entre passions et raison de façon assez originale. Autrement dit, il ne reprend pas *sans plus* la doctrine antique des passions, mais il la relit à travers le judaïsme hellénistique (77). Paul parle des παθήματα des péchés et de l'ἐπιθυμία qui ont pris vie dans le pécheur par le moyen de la loi (Rm 7,5-11). Il attribue ces passions et cette convoitise à la σάρξ. En Rm 7, il oppose la loi spirituelle à la condition charnelle: «mais moi, je suis charnel, vendu comme esclave du péché». En 7,23 il parle de la loi de son «intelligence» (νοῦς) contre laquelle la loi du péché combat. Le lien que Paul établit entre passions et raison peut être comparé à la réflexion que mêne IV Macc à ce propos, en tenant compte du fait que IV Macc parle de λογισμός là ou Rm 7 parle de νοῦς. Il est intéressant de remarquer que c'est justement là où IV Macc et

---

«*Filia*, pax tecum» — «*Ma fille*, la paix soit avec toi»). La métaphorique du «devenir masculin» a pour arrière-plan la haute estime en laquelle est tenu le masculin, et cela en contraste avec le dédain envers ce qui est féminin (cf. HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter*, 112-119; AMAT, *Passion*, 225 et cet article). Le «devenir masculin» reçoit par la suite une connotation positive: on parlera d'ascension, de capacité à s'imposer et de victoire. Cette métaphorique n'est certainement pas à limiter au niveau de la vie concrète d'une femme qui s'impose, mais implique aussi une dimension spirituelle, une élévation de soi au-dessus de la faiblesse féminine, au-delà de l'imperfection féminine, un dépassement de la prédisposition féminine au péché (cette dernière étant liée aux corps); et c'est cette dimension spirituelle qui rend possible l'entrée dans la vie éternelle (cf. HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter*, 116-117, particulièrement 117, notes 30 et 32). Dans un contexte plus large, dans les *Actes de Perpétue et Félicité*, ce sont la persévérance (chapitre 16, cf. Félicité chapitre 18) et la grandeur d'esprit (chapitre 16) de Perpétue qui sont mises en évidence).

(76) En 1 Co 11 la femme est — du moins au début — subordonnée à l'homme, et en 2 Co 11 Paul peut parler des chrétiens en les comparant à une vierge: «Je vous ai fiancés à un époux unique, pour vous présenter au Christ, comme une vierge pure» (2 Co 11,2).

(77) 4 Macc en est une des expressions — sans qu'on sache si Paul connaissait cet écrit (il faut plutôt supposer que non).

Paul apparaissent le plus proche que s'exprime le plus clairement la différence entre eux [78]: alors qu'en IV Macc la raison peut dominer et cultiver les passions parce qu'elle en reçoit la force grâce à son lien avec la Thora, elle est au contraire en Rm 7 impuissante face à la σάρξ et à ses παθήματα. Chez Paul, la raison a elle aussi besoin d'être sauvée. Mais Paul ne lie aucun stéréotype lié au sexe à l'impuissance de la raison. Cette présentation sans connotation masculine et féminine de la condition humaine se trouve déjà en Rm 5 et 6: il est frappant de constater que pour Paul — et contrairement à la Première Epître à Timothée (2,14) — le péché n'est pas entré dans le monde par la faute d'Eve mais par la transgression d'Adam (Rm 5,12-14). Adam y est caractérisé non comme ἀνήρ — comme mâle — mais comme ἄνθρωπος — comme être humain. La formulation indique une généralisation qui mérite d'être soulignée: c'est par cet ἄνθρωπος que la mort s'est introduite chez tous les êtres humains (εἰς *πάντας ἀνθρώπους*) (Rm 5,12).

Les réflexions sur l'être humain renouvelé par le baptême et qui n'est plus dominé par ses passions (Rm 6,12) mais sert Dieu, sont — elles aussi — neutres par rapport au féminin et au masculin. En Rm 6,6, Paul parle du passage de l'être humain ancien «à l'être humain nouveau» en termes de changement de dépendance. Deux images servent à illustrer ce propos: d'une part, l'image de l'esclave et du mercenaire qui change de maître (Rm 7,12-23), d'autre part, l'image de la femme qui, après la mort de son premier mari, peut conclure un nouveau mariage. Paul utilise donc successivement une *métaphore* masculine, puis une métaphore féminine. Ensuite, en Rm 7,7, Paul se préoccupe à nouveau de l'existence qui n'est pas encore sauvée. Il laisse ici s'exprimer un *ἐγώ* dont le sexe n'est pas explicitement déterminé et dont plusieurs traits rappellent la description d'Adam selon la tradition juive [79]. En plus, lorsque Paul décrit la volonté qui n'est pas libre, il en donne une description qui rappelle fortement Médée et la tradition qui y a recouru pour en faire le paradigme du débordement de la raison par les passions: «Ce que je veux, je ne le fais pas (πράσσω), mais, ce que je hais (μισῶ) je le fais (ποιῶ)» (Rm 7,15, cf. Eur., Med. 1078/9).

(78) Pour la proximité entre Paul et 4 Macc cf. M. HENGEL – A. M. SCHWEMER, *Paul Between Damascus and Antioch*. The Unknown Years, (London 1997) 192-195. Pour cette différence cf. ibid., 192-193, 194.

(79) THEISSEN, *Psychologische Aspekte*, 214-219.

Paul utilise ici une manière courante de décrire l'absence de liberté humaine consistant à ne pas (pouvoir) faire ce qu'on voudrait pourtant bien faire: « Puisque le bien (ἀγαθόν) que je veux je ne le fais pas (ποιῶ), et le mal (κακόν) que je ne veux pas, je le fais (πράσσω) » (Rm 7,19).

En contraste avec la tradition sur Médée (80), tradition reprise en Rm 7, et contrairement aux représentations antiques (81) selon lesquelles la femme est assujettie aux passions, Paul parle ici des passions sans même évoquer une différence d'ordre sexuel: par d'autres moyens que dans la tradition antique, Rm 7 décrit l'existence humaine de manière générale comme déchirée entre le vouloir humain et le faire.

Ce silence n'est peut-être pas un hasard; il s'accorde en effet avec Ga 3,28 qui, dans un certain sens (82), traite de la suppression des rôles selon les sexes (83):

« Il n'y a plus ni Juif, ni Grec;
il n'y a plus ni esclave, ni homme libre;
il n'y a plus l'homme et la femme, ... » (84).

(80) Cf. THEISSEN, *Psychologische Aspekte*, 214-221.

(81) L'Ajax de Sophocle, comme Médée mais de manière différent, est une figure tragique parce que, suite au traumatisme causé par la guerre, il est frappé de folie. De même, dans le *Hercule furieux* de Sénèque, c'est bien plus la (divine) folie qui est décrite.

(82) Concernant la suppression des rôles selon les sexes, les solutions suivantes sont discutées: a. la solution procurée par le sacrement (cf. le contexte, baptême); b. la solution extatique; c. la solution théologique (sub specie Dei, pas nécessairement dans la réalité); d. la solution sociale; e. la solution ascétique.

(83) La question de savoir si Ga 3,28 remonte à Paul lui-même, ou bien si cela doit être attribué à une tradition pré-paulinienne est certes controversée. Même si Ga 3,28 ne peut être attribué à Paul lui-même, il a néanmoins transmis cette tradition; cf. aussi 1 Co 11,11-12: « Pourtant, la femme est inséparable de l'homme et l'homme de la femme, devant le Seigneur. Car si la femme a été tirée de l'homme, l'homme naît de la femme et tout vient de Dieu » (traduction TOB). Ce qui frappe aussi, c'est que Paul, contrairement à la tradition juive, s'exprime en Rm 1,26-27 sur l'homosexualité masculine *et* féminine, de même qu'en Rm 4,19 Abraham croit que le pouvoir de Dieu peut vivifier son corps à lui *ainsi que le corps de Sara*. Contrairement à la littérature deutéro- et tritopaulinienne, les lettres pauliniennes ne connaissent pas encore des exhortations différentes pour femmes et pour hommes. Par ailleurs, les collaborateurs de Paul sont bien sûr autant des hommes que des femmes.

(84) Le dernier élément manque aussi bien en 1 Co 12,13 qu'en Col

Selon cette devise, Paul n'a manifestement pas repris le lien usuel et stéréotypé entre les passions attribuées au sexe féminin et l'intelligence (νοῦς) attribué au sexe masculin, mais il a traité les passions et l'intelligence comme un thème humain d'ordre général (85). Et c'est justement en cela que Paul prend ses distances par rapport à la tradition antique.

Faculté autonome
de Theologie protestante
3, place de l'Université
CH-1211 Genevè 4

Petra VON GEMÜNDEN

SUMMARY

This article studies the psychological subject of the relation between *logos/nous* and the *passions* which was considered of central importance in antiquity and was linked with a tradition that ascribed reason to men and passion to women. The analysis of these stereotypes is here made by a study of the three different ancient traditions. After an examination of an example coming from pagan tradition (Euripides' Medea) the author goes on to a Jewish one as found in 4 Mac and in other works up to and including those of Philo of Alexandria. Finally, St. Paul's attitude is presented as clearly distinct from the three earlier models.

3,11. En Ga 3,28c le changement de οὐδέ en καί peut être interprété comme une simple variation stylistique, ou bien comme une allusion à Gn 1,27 (LXX): ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς (MEEKS, "The Image of the Androgyne", 181 note 77).

(85) A l'arrière-plan se trouvent peut-être les prémisses pauliniennes concernant le péché et le salut: la forte conscience que Paul a du péché ne lui permet pas de restreinde cette inclination aux passions à un groupe déterminé de personnes (cf. Rm 1–3) et l'empêche de faire une différence quelconque entre les sexes. D'un point de vue sotériologique cela correspond au fait que Christ est mort pour *tous* les êtres humains, et que l'Esprit surmonte le péché humain des chrétiens indépendamment de leur sexe. En outre, on pourrait se demander si, en raison de son célibat et de son existence ascétique, Paul était enclin à considérer que les différences sexuelles étaient sans importance.

Particularisme et universalisme chez Matthieu: quelques hypothèses à l'épreuve du texte (1)

Le premier évangile soulève de nombreuses questions littéraires, historiques et théologiques, sur lesquelles s'exerce la perspicacité des exégètes, spécialement depuis un demi-siècle (2). L'une d'elles concerne la tension entre particularisme et universalisme: comment articuler, dans l'évangile de Matthieu, d'un côté les affirmations particularistes préoccupées du salut d'Israël et des traditions héritées du Judaïsme (par ex. 2,21; 5,17-20; 10,5b-6; 15,24; 23,2-3), et d'autre part les affirmations universalistes résolument concernées par les nations païennes et leur évangélisation (par ex. 4,14; 12,21; 24,14; 26,13; 28,19a)?

Cette tension est tout particulièrement repérable dans deux affirmations contradictoires rencontrées au fil du récit matthéen. Nous voulons bien sûr parler de Mt 10,5b-6 (cf. aussi Mt 15,24) et de Mt 28,19a: est-il possible de concilier l'affirmation de la mission au seul peuple d'Israël (10,5b-6 et 15,24) et l'ordre de mission universelle (28,19a) (3)? De multiples hypothèses ont été proposées pour rendre

(1) Une première version de ce travail a été donnée sous forme de conférence, en août 1997, à la faculté de Théologie protestante de Yaoundé (Cameroun), à l'occasion d'un congrès international sur l'exégèse et la contextualisation en Afrique. Je remercie mon collègue et ami Jean-Noël Aletti qui a bien voulu relire ce texte: ses remarques critiques m'ont été précieuses.

(2) Pour un état de la recherche matthéenne de la fin de la seconde guerre mondiale à nos jours, on consultera A. DERMIENCE, «Rédaction et théologie dans le premier évangile. Une perspective de l'exégèse matthéenne récente», *RTL* 16 (1985) 47-64; G.N. STANTON, «The Origin and Purpose of Matthew's Gospel: Matthean Scholarship from 1945-1980», *ANRW* II. 25.3 (1985) 1889-1951; J.C. ANDERSON, «Life on the Mississippi: New Currents in Matthaean Scholarship 1983-1993», *CRBS* 3 (1995) 169-218; E. CUVILLIER, «Chronique matthéenne», *ETR* 68 (1993) 573-584; 71 (1996) 81-94; 72 (1997) 101-114; 73 (1998) *à paraître*.

(3) Cf. l'avis de W.D. DAVIES–D.C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew*, Vol. II (Edinburgh 1991) 169: «Although the tension between 10.5f. and 28.16-20 has been much exaggerated, nowhere has the evangelist explicitly addressed the issue of how the two texts are to be harmonized. It is up to the reader to seek for the theological idea that brings

compte de cette contradiction, apparente à première lecture. Le présent article se propose, en un premier temps, de présenter quelques-unes de ces hypothèses, représentatives de l'état actuel de la recherche. Dans un second temps, une analyse serrée du texte matthéen (Mt 10; 15,21-28 et 28,19) devrait aider à comprendre comment, dans sa narration, l'évangile prend en charge ces deux affirmations. En conclusion, nous tenterons de dégager quelques implications de notre travail pour l'étude du premier évangile.

I. Entre particularisme et universalisme ou les tensions du récit matthéen à la lumière de la recherche récente

1. *L'histoire du salut (G. Strecker)*

Autour des années 60-70, un certain nombre de travaux voient le jour qui interprètent l'évangile de Matthieu selon le schéma désormais classique du déroulement linéaire de l'histoire du salut ([4]).

Le représentant caractéristique de cette approche est Georg Strecker ([5]). Selon lui un tournant a eu lieu entre la première et la deuxième génération chrétienne: le retard de la Parousie. Il s'agit donc «d'adapter l'eschatologie originelle à l'extension de l'histoire» ([6]). Les rédacteurs des évangiles ont contribué à amorcer le mouvement de ce qu'on appellera le «protocatholicisme». Pour

---

harmony»; également, J.-C. INGELAERE, «Universalisme et particularisme dans l'évangile de Matthieu. Matthieu et le Judaïsme», *RHPR* 75 (1995) 45-59, cf. 53: «Cet envoi vers les nations [celui de 28/19b] entre évidemment en tension avec la stricte limitation de la mission de Jésus (Mt 15,24) et des disciples (Mt 10,5-6) à Israël».

([4]) Parmi les travaux les plus connus, mentionnons ceux de G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (Göttingen 1962; [3]1971); W. TRILLING, *Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (Munich [3]1964); R. WALKER, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (Göttingen 1967); W.G. THOMPSON, «An historical perspective in the Gospel of Matthew», *JBL* 93 (1974) 243-262; J.P. MEIER, «Salvation-History in Matthew: in Search of a Starting Point», *CBQ* 37 (1975) 203-215. Tout récemment encore, E.Ch. PARK, *The Mission Discourse in Matthew's Interpretation* (Tübingen 1995).

([5]) STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*; en français, cf. «La conception de l'histoire chez Matthieu», *La mémoire et le temps*. Mélanges offerts à Pierre Bonnard (éds. D. MARGUERAT–J. ZUMSTEIN) (Genève 1991) 93-112.

([6]) STRECKER, «La conception de l'histoire chez Matthieu», 96-97.

Matthieu il s'agit de tirer les conséquences du changement de situation. La communauté chrétienne doit envisager une durée indéterminée.

De quelle manière Mt s'est-il acquitté de sa tâche? Comment, à travers la rédaction de son évangile, a-t-il pris en compte la situation théologique de sa génération? Par un processus d'historicisation de ses traditions (SMt, Q et Mc), affirme Strecker. Comme Luc, il élabore une chronologie de l'histoire de Jésus dans une linéarité temporelle et propose une compréhension de l'histoire du salut sous la forme d'une périodisation: temps préliminaire (celui des Pères et des prophètes), temps central qui est le temps de Jésus et des Douze (tranche d'histoire unique, idéale et non répétable) et temps de l'Église et de la mission universelle (de la résurrection à la Parousie). Ce qui caractérise alors la situation de l'église matthéenne (7), c'est d'une part l'exigence éthique posée par Jésus (« l'église est la représentante dans le temps historique de l'exigence éthique de Jésus ») (8), et d'autre part le processus d'institutionnalisation (ministères ecclésiastiques, cf. 23,24 et 13,52; discipline ecclésiastique, cf. 18,5-8; sacrement du baptême et institution de la cène).

Appliquée à la tension perceptible entre Mt 10,5 (cf. aussi 15,24) et Mt 28,16-20, l'hypothèse donne les résultats suivants: Mt 10,5 et 15,24 n'expriment pas la compréhension de soi judéo-chrétienne d'une communauté matthéenne qui aurait voulu limiter la mission au seul peuple juif. Mt et sa communauté appartiennent à une génération pagano-chrétienne qui poursuit la mission universelle comme l'atteste Mt 28,16-20. Il s'ensuit que « l'exclusivité de la mission à Israël [...] ne doit donc pas être expliquée à partir de la situation du rédacteur, mais correspond à sa vision historique: cette restriction ne vaut que pour Jésus et pour ses disciples de son vivant [...]. Suite au rejet de Jésus, la position privilégiée d'Israël est supprimée et la mission désormais élargie aux peuples du monde sans exception » (9).

(7) Après avoir rappelé que la conception matthéenne de l'Église n'est pas présentée en termes explicites dans la narration évangélique, Strecker concède que, dans la mesure où la présentation de Jésus constitue la compréhension de soi théologique du rédacteur, elle reflète aussi la compréhension matthéenne de l'Église; cf. STRECKER, « La conception de l'histoire chez Matthieu », 109: « Cela s'effectue en dépit d'une conscience de la distance entre passé et présent qui s'exprime dans l'Évangile ».

(8) STRECKER, « La conception de l'histoire chez Matthieu », 110.

(9) STRECKER, « La conception de l'histoire chez Matthieu », 101.

2. *La mission eschatologique vers Israël (D. C. Sim)*

Au début des années 90, dans le monde anglophone, paraissent un certain nombre de travaux qui proposent une lecture non plus seulement historique de la communauté matthéenne, mais également (et même prioritairement) sociologique (10). À un modèle herméneutique qui privilégie le déroulement historique est préféré un modèle qui aborde le questionnement historique sous l'angle de la sociologie. Sur le thème qui nous occupe, le travail récent de David C. Sim (11), disciple de Graham N. Stanton, servira d'illustration.

Sil travaille à partir d'une théorie du conflit entre Matthieu et son milieu social, culturel et religieux. Il pense que Mt partage avec certains écrits juifs de son époque (en particulier des écrits de Qumrân) une eschatologie apocalyptique caractérisée en particulier par un dualisme strict et une vision déterministe de l'histoire. Une compréhension de l'histoire marquée par la conviction que l'éon ancien est sur le point d'être remplacé par le nouvel éon. Auparavant, Dieu vengera son peuple opprimé, lui fera justice en punissant les méchants et lui accordera bonheur et félicité. Le milieu social porteur de telles convictions est celui de groupes minoritaires qui font l'expérience d'une situation de crise et d'aliénation de la part de l'ensemble de la société et d'un groupe religieux dominant par rapport auquel ils se situent en opposition. L'utilisation de l'eschatologie apocalyptique est particulièrement adaptée à cette situation: parole d'encouragement dans l'épreuve et de renforcement identitaire.

Mt, écrit après la guerre juive et la destruction du Temple, est en conflit à la fois avec le Judaïsme officiel dont il est encore très proche, le monde païen et des pagano-chrétiens qui abandonnent la Loi. Il adopte cette eschatologie apocalyptique au moyen de laquelle il espère renforcer l'identité d'une communauté judéo-chrétienne vi-

(10) Mentionnons les travaux de J. A. OVERMAN, *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community* (Minneapolis 1990); plus récemment, id., *Church and Community in Crisis. The Gospel according to Matthew* (Valley Forge 1996); A. J. SALDARINI, «The Gospel of Matthew and Jewish-Christian Conflict», *Social History of the Matthean Community. Cross-Disciplinary Approaches* (éd. D. BALCH) (Minneapolis 1991) 38-61; plus récemment, id., *Matthew's Christian-Jewish Community* (Chicago 1994).

(11) D. C. SIM, *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew* (Cambridge 1996).

vant une période de questionnement et d'épreuves et qui, du point de vue sociologique, a toutes les caractéristiques de la secte [12].

Comment comprendre, dans ce cadre, Mt 10,5 en lien avec 28,16-20? Pour Sim, dans le discours missionnaire, le Jésus matthéen ne parle pas aux disciples historiques de Jésus mais à la communauté matthéenne. Au chapitre 10 Mt envisage une mission spécifique aux juifs qui continue jusqu'à la Parousie. Cela n'est pas contradictoire avec 28,16-20 (l'expression «toutes les nations» inclut les juifs). La mission aux juifs a ceci de particulier qu'elle est intimement liée à la venue de la fin (10,23). Mt eschatologise l'envoi en mission, dernière chance donnée au peuple d'Israël avant la fin qui est proche.

3. *La communauté pluriculturelle (K.-Ch. Wong)*

En Allemagne, une lecture sociologique de Matthieu a également été proposée par un disciple de Gerd Theissen, Kun-Chun Wong [13]. À l'inverse de Sim, Wong travaille à partir d'une hypothèse «intégrative». Il admet que la communauté matthéenne est marquée par une tension entre des tendances judéo- et pagano-chrétiennes. Mt chercherait à stabiliser l'identité multiculturelle de sa communauté en intégrant, au sein de sa narration, des traditions différentes (judéo- et pagano-chrétiennes), proposant ainsi une véritable théologie interculturelle. Qu'en est-il de la tension entre Mt 10 et Mt 28? Concrètement, elle se résout de la façon suivante: l'ordre de Mt 10,5b-6 est une invitation faite aux judéo-chrétiens de la communauté de Mt à continuer la mission vers Israël. À côté de cette compréhension de la mission dirigée vers Israël, Mt souligne l'ouverture de Jésus aux païens durant son ministère. L'ouverture pour la mission païenne a lieu, chez Mt, sur la base de la foi de la femme païenne. Mt place l'ordre de mission universelle en conclusion de son évangile comme dernière parole de Jésus: à côté de la mission

(12) Cf. la définition reprise aux sociologues par D. MARGUERAT, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu* (Genève ²1995) 569: «La secte apparaît comme: a) un groupe au nombre restreint de fidèles; b) affichant une prétention exclusive à la vérité; c) requérant de ses membres un engagement intégral; d) préservant la rectitude de ses membres par des mesures d'exclusion; e) défendant un programme élitaire conçu comme une surenchère perfectionniste à l'égard du corps religieux dominant».

(13) K.-Ch. WONG, *Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium. Zum Verhältnis von Juden- und Heidenchristen im ersten Evangelium* (Freiburg 1992).

vers Israël, les auditeurs doivent pratiquer la mission universelle. L'ordre de mission universelle est d'ailleurs inclusif: l'expression « toutes les nations » embrasse en effet juifs et païens. L'intention de Mt est claire: garder la mission judéo-chrétienne vers Israël (à l'origine exclusive) et ouvrir, en même temps, l'espace pour la mission vers les païens.

4. *L'évangile comme document de synthèse (J.-Cl. Ingelaere)*

Utilisant plus classiquement la méthode historico-critique, Jean-Claude Ingelaere (14) parvient à un résultat similaire à celui de Wong. Pour Ingelaere, c'est à tort que l'on pense que Matthieu a coupé les ponts avec le Judaïsme dont il est issu. En fait, les paroles particularistes présentes dans l'évangile de Matthieu suggèrent que l'évangéliste n'a pas encore renoncé à son appartenance au Judaïsme, malgré la violence du conflit qui l'oppose aux autorités pharisiennes d'après 70 et son ouverture aux païens dont témoignent les paroles universalistes. « Dans cette perspective, l'Évangile de Matthieu peut être compris comme un authentique document de synthèse [...] ultime tentative de présenter un Judaïsme chrétien [...] universel, prêt à aller au-devant des païens » (15). Mt 10,5b-6 et Mt 28,19a ne sont pas en contradiction: « La parole d'introduction en 10,5-6 pourrait remplir [...] la fonction d'une mise en garde contre une compréhension fausse de la pratique missionnaire de la communauté matthéenne. Même si celle-ci est désormais appelée à une mission universelle, l'évangéliste lui rappellerait ainsi que la sollicitude envers les brebis perdues d'Israël [...] reste [...] une de ses tâches. Il est du reste probable que l'envoi vers toutes les nations en Mt 28,19 ne s'oppose pas à cette interprétation » (16). Et Ingelaere de conclure que l'opposition particularisme/universalisme « n'est pas la clé la plus adéquate pour appréhender la pensée de l'évangéliste » (17).

5. *Le processus narratif de transformation (D. J. Weaver)*

Outre le développement des lectures sociologiques, la recherche de ces quinze dernières années est marquée, principalement en

(14) INGELAERE, « Universalisme et particularisme ».
(15) INGELAERE, « Universalisme et particularisme », 59.
(16) INGELAERE, « Universalisme et particularisme », 54.
(17) INGELAERE, « Universalisme et particularisme », 59.

Amérique du Nord, par l'émergence de la lecture narrative des évangiles [18].

Matthieu n'échappe pas à la règle [19] et Mt 10 a même été l'objet d'une analyse narrative détaillée, œuvre de Dorothy Jean Weaver [20]. Cette dernière prend d'abord acte de l'impasse des approches historiques de l'exégèse de Mt 10 qui n'arrivent pas, selon elle, à rendre compte des tensions et des contradictions du texte. Abandonnant tout questionnement historique et toute analyse diachronique, elle envisage l'évangile comme une unité rédactionnelle qui fournit elle-même ses propres clés d'interprétation. Ainsi l'étude de Mt 10 implique une réflexion sur l'ensemble narratif dans lequel il s'insère. Une étude serrée de Mt 10 et de son insertion dans l'ensemble de l'évangile l'amène à mettre en lumière un étroit parallélisme entre le ministère de Jésus et celui de ses disciples. Si Jésus envoie ses disciples (Mt 10,5), mais que lui seul part effectivement (Mt 11,1), c'est que le départ en mission des disciples (Mt 28,16-20) ne peut s'accomplir que dans le futur, lorsque Jésus aura lui-même subi les persécutions et souffrances promises aux disciples. À ce moment-là, une transformation, annoncée et effectuée dans le cours du récit (Mt 11,2-28,20) aura eu lieu: la visée de la mission sera devenue universelle [21], une mission inachevée dans le temps

(18) Sur ce phénomène et ses conséquences, cf. par exemple D. MARGUERAT, «L'exégèse biblique: éclatement ou renouveau», *Foi et Vie* 93 (1994) 7-24; J. ZUMSTEIN, «Critique historique et critique littéraire», *Miettes Exégétiques* (éd. J. ZUMSTEIN) (Genève 1991) 51-62; M.A. POWELL, *What is Narrative Criticism?* (Minneapolis 1990).

(19) Quelques exemple de l'application de la narratologie à l'évangile de Matthieu: R.A. EDWARDS, *Matthew's Story of Jesus* (Philadelphia 1985); F.J. MATERA, «The Plot of Matthew's Gospel», *CBQ* 49 (1987) 233-253. J.D. KINGSBURY, *Matthew as Story* (Philadelphia 1988); id., «The Plot of Matthew's Story», *Int* 46 (1992) 357-367; id., «The Significance of the Cross within the Plot of Matthew's Gospel», *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (éd. C. FOCANT) (Leuven 1993) 263-279; D.B. HOWELL, *Matthew's Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel* (Sheffield 1990); M.A. POWELL, «The Plot and the Subplots of Mt's Gospel», *NTS* 38 (1992) 187-204; id., «Toward a Narrative-Critical Understanding of Matthew», *Int* 46 (1992) 341-346; D.R. BAUER, «The Major Characters of Matthew's Story. Their Function and Significance», *Int* 46 (1992) 357-367.

(20) D.J. WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse. A Literary Critical Analysis* (Sheffield 1990).

(21) L'auteur parle d'une «transformed mission», cf. WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse*, 151.

du récit et qui s'impose au lecteur comme une tâche désormais à accomplir.

6. *Le changement de perspective théologique (U. Luz)*

Ce qui caractérise les travaux de Ulrich Luz sur le premier évangile([22]) c'est une volonté d'articuler la méthode historico-critique traditionnelle, non seulement avec le questionnement sociologique, mais également avec la prise en compte de la dimension narrative de l'évangile. Sur la question qui nous occupe, Luz prend pour point de départ une théorie du conflit. Mt s'adresse à une communauté judéo-chrétienne née de l'œuvre des messagers de Jésus qui étaient porteurs des traditions de Q et qui, après l'échec de la mission en Israël et de la guerre juive, se sont établis en Syrie. Matthieu à une visée très concrète: il veut donner aux communautés judéo-chrétiennes de Syrie — ou renforcer chez elles — une nouvelle perspective: ayant échoué dans la mission à Israël, elles doivent maintenant se tourner vers les païens.

Par sa narration, Matthieu retravaille l'histoire de sa communauté et prépare sa nouvelle orientation. «Les disciples de Jésus, qui se savent chargés par le Fils de Dieu de rassembler le peuple d'Israël et se comprennent eux-mêmes comme le noyau de Tout-Israël, ont vécu le refus d'Israël et la persécution. Pour l'essentiel leur mission a échoué; ils ne se trouvent plus au centre d'Israël, mais exclus de la Synagogue. Cette expérience doit avoir été traumatisante [...]. L'histoire de Jésus telle que Matthieu la raconte essaie d'assimiler cette expérience, tout en offrant à la communauté de Jésus une nouvelle perspective. C'est la perspective d'une Église qui existe avec le Seigneur en face des païens, mais sans Israël [...]. L'histoire passée de Jésus, qui est aussi celle du Sei-

([22]) Cf. tout spécialement U. Luz, «Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem. Eine Skizze», *EvT* 53 (1993) 310-328; trad. française: «Le problème historique et théologique de l'antijudaïsme dans l'évangile de Matthieu», *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (éd. D. Marguerat) (Genève 1996) 127-150; également, id., *Die Jesusgeschichte des Matthäus* (Neukirchen 1993); id., «L'évangéliste Matthieu: un judéo-chrétien à la croisée des chemins», *La mémoire et le temps*. Mélanges offerts à Pierre Bonnard (éds. D. Marguerat–J. Zumstein) (Genève 1991) 77-92. On trouvera un regard d'ensemble de l'évangile dans son commentaire *Das Evangelium nach Matthäus* I-II (Zürich–Neukirchen 1985-90) (volume III à paraître).

gneur vivant auprès de sa communauté, n'est pas seulement une histoire du passé » (23).

Dans ce cadre, les deux formulations de 10,5-6 et Mt 28,19-20 (cette dernière étant une reprise rédactionnelle de 10,5) sont effectivement contradictoires et démontrent qu'il s'est produit un retournement. Un ordre de Jésus est remplacé par un nouveau commandement. Il s'agit bel et bien d'un changement d'orientation. Ce changement, préparé dans la narration, aboutit à un retournement. Théologiment, c'est un changement dans le dessein divin.

Conclusion

Ce rapide survol manifeste la grande diversité, tant des méthodes utilisées que des hypothèses développées pour rendre compte de la tension perceptible dans le premier évangile entre discours particulariste et discours universaliste. Par-delà cette diversité, on constate cependant que deux grandes tendances se dessinent.

Pour les uns, Mt 10,5b-6 et 28,19a disent deux choses contradictoires ou, à tout le moins, attestent de deux compréhensions différentes de la mission. Cela peut s'expliquer par un recours à l'histoire du christianisme primitif et une hypothèse diachronique (Strecker), par une analyse de la narration matthéenne dans son ensemble (Weaver), ou par l'hypothèse d'un changement de compréhension de soi de l'évangéliste et de sa communuaté (Luz).

Pour les autres, les deux propositions ne sont pas contradictoires et il est tout à fait possible de les harmoniser, dans le cadre d'une analyse historico-critique classique (Ingelaere) ou d'une analyse sociologique basée sur une théorie du conflit (Sim), comme d'une hypothèse intégrative (Wong).

II. Les hypothèses à l'épreuve du récit matthéen

Nous analyserons maintenant la manière dont le récit prend en charge, dans sa logique narrative, les affirmations contradictoires de 10,5b-6, 15,24 et 28,19-20. Notre lecture sera essentiellement synchronique, attentive au détail et à la logique narrative du récit dans son ensemble. Toutefois, nous n'exclurons pas, en conclusion,

(23) LUZ, « L'évangéliste Matthieu: un judéo-chrétien à la croisée des chemins », 91.

le questionnement historique sur la composition et la situation de la communauté des destinataires. À ce stade du travail cependant, nous limitons les hypothèses historiques à ce que l'on peut considérer comme un consensus minimum sur l'arrière-plan du premier évangile: le texte est écrit dans la deuxième moitié du premier siècle de notre ère et s'adresse à une communauté vraisemblablement judéo-chrétienne vivant au sein d'une société où se côtoient juifs et païens.

1. *Mt 10,5b-6 et le discours missionnaire*

> « Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville des Samaritains; allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël ».

Le passage, propre à Matthieu, appartient au récit d'envoi en mission (24) et c'est dans ce cadre qu'il convient de l'interpréter Pour comprendre la logique matthéenne, il faut remonter jusqu'à 4,18-25 qui nous donne le programme narratif jusqu'à la fin du chapitre 10: après avoir choisi les premiers disciples pour en faire des « pécheurs d'hommes » (4,18-22, cf. v. 10), Jésus est décrit comme prêchant et guérissant (4,23-25). Ce programme est accompli successivement dans les chapitres 5–7 (Sermon sur la Montagne) et 8-9 (récits de miracles). À partir de 9,35, les disciples sont invités, par Jésus lui-même, à devenir eux aussi des prédicateurs du Règne de Dieu (10,7) et des thaumaturges (10,1). Après l'introduction de 9,35-38, le « discours missionnaire » peut se diviser en trois sections (25) (cf. l'expression stéréotypée des vv. 15, 23 et 42: ἀμὴν λέγω ὑμῖν); 10,1-15; 10,16-23; 10,24-42. Mt 11,1 constitue la conclusion du discours.

(24) Sur Mt 10, du point de vue de l'exégèse historico-critique traditionnelle, cf. le travail de PARK, *The Mission Discourse*. Dans une perspective narrative, le travail le plus significatif est celui, déjà mentionné, de WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse*. En français, on conseillera l'excellent article de C. COMBET-GALLAND, « Matthieu 10: du champ des moissonneurs au chant des serviteurs » *Foi et Vie* (*CahBib 21*) 81.4 (1982) 31-39.

(25) On sait que la structure du discours missionnaire est une question fort débattue (cf. sur ce point DAVIES–ALLISON, *Saint Matthew*, Vol. II, 160-163). La division que nous proposons ne prétend pas dire le dernier mot sur la question. L'identification des formules en ἀμὴν λέγω ὑμῖν comme conclusion de chacune des sections du discours se retrouve chez WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse*, 74 et COMBET-GALLAND, « Matthieu 10 », 34.

La mission des temps fondateurs (10,1-15)

Il est vraisemblable que Mt harmonise ici, outre ses traditions propres (dont 10,5b-6), le matériau de Marc (3,13-19; 6,7-13) avec celui de la source Q (Lc 10,3-16; cf. 9,2-5)([26]). Quoi qu'il en soit, l'envoi en mission des disciples par Jésus est une donnée constante de la tradition. Mt la reprend à son compte tout en l'interprétant selon son projet.

Le choix et l'envoi des Douze en mission sont étroitement liés, chez Matthieu, à l'activité de Jésus en Galilée et au constat qu'il fait de l'égarement du peuple d'Israël (9,35-38): l'un (choix et envoi des Douze) ne se comprend pas sans l'autre (constat de l'égarement d'Israël). Confronté à la pauvreté spirituelle et l'égarement de la grande majorité du peuple (9,36), le Jésus matthéen est présenté comme l'envoyé eschatologique de Dieu auprès d'Israël. Il choisit alors Douze apôtres (10,1-4) qu'il envoie relayer son annonce de la venue du Règne de Dieu (v. 7): les signes en sont la guérison de toutes les maladies et infirmités du peuple, et l'expulsion des démons (v. 8). Le destinataire de la mission est uniquement le peuple d'Israël (vv. 5b-6). Quant aux modalités pratiques de cette mission, elles sont adaptées à l'urgence du moment (v. 8b): Dieu pourvoira aux besoins des Douze, car l'ouvrier mérite sa nourriture. De l'accueil ou du refus des missionnaires dépendra l'envoi ou non de la paix sur les contrées visitées (v. 13).

Interprété dans la perspective linéaire de l'histoire du salut, le texte ne concerne pas directement les contemporains de l'évangéliste. Il décrit une mission pré-pascale par laquelle Jésus a espéré convertir Israël. Pour cela il a envoyé les Douze vers le peuple. À situation particulière, modalités particulières: cette mission des temps primordiaux se caractérise par le pouvoir surnaturel conféré au groupe privilégié des Douze. Au moment où il lit ce texte, l'auditeur sait que cette mission a été, à quelques exceptions près, un échec: Jésus a été refusé par son peuple, et la destruction de Jérusalem est le signe du jugement de Dieu sur Israël (cf. Mt 23,37-38). Désormais le Ressuscité envoie les disciples vers toutes les nations (Mt 28,16-20).

Une lecture plus attentive de l'ensemble du discours matthéen sur la mission oblige cependant à questionner cette interprétation

([26]) Cf. la discussion chez Davies–Allison, *Saint Matthew*, Vol. II, 163-164.

traditionnelle. On découvre en effet que la suite du récit (vv. 16-42) va problématiser la logique historicisante des quinze premiers versets. En anticipant sur la suite du chapitre, on constate en effet que le discours missionnaire soulève un certain nombre de problèmes quant à sa propre cohérence.

Qui part en Mission, Jésus ou les Douze? Du strict point de vue de la logique narrative, la question est justifiée: en effet si le Jésus matthéen envoie bien ses disciples (v. 5), il est permis de douter de leur départ effectif, jamais mentionné dans le récit (cf. par contraste Mc 6,12: « ils partirent »). Mt ne parle pas non plus de leur retour (même s'ils sont bien présents avec Jésus dès le chapitre 12)! Par contre, dès la fin du discours missionnaire, c'est Jésus lui-même qui « part de là pour enseigner et prêcher » (11,1). L'absence du « départ » interrompt, de fait, la lecture chronologique et linéaire de l'histoire du salut.

Vers qui doivent aller les Douze, les païens ou Israël? Certes, le récit semble circonscrire la mission à Israël (vv. 5b-6). Pourtant, dans la suite, la mission semble s'élargir aussi aux païens (cf. v. 18). Par ailleurs, plus avant dans l'évangile de Matthieu, au moins deux épisodes (sans compter le récit de la visite des Mages en 2,1-12) semblent introduire, de manière proleptique, un adoucissement de l'interdiction d'aller vers les païens: le récit de la guérison du serviteur du centurion romain (Mt 8,5-13) et le récit de la guérison des démoniaques du territoire des Gadaréniens (Mt 8,28-24).

Quels disciples sont concernés par le discours de Jésus: les Douze ou un groupe plus large? Certes, au début du discours, ce sont bien les Apôtres que Jésus envoie. La suite du discours semble pourtant viser l'ensemble des disciples de la génération suivante. En effet, la situation décrite, en particulier à partir du v. 17, n'a pu, historiquement, être celle des Douze avant Pâques: aucun des Douze, du vivant de Jésus, n'a été livré aux tribunaux et, sauf peut-être aux derniers jours de Jésus à Jérusalem, les autorités juives n'ont jamais voulu les faire périr.

Enfin, le v. 23b (« En vérité je vous le déclare, vous n'achèverez pas le tour des villes d'Israël avant que ne vienne le Fils de l'homme ») confirme bien que ce dont il est question ne peut concerner uniquement les disciples historiques de Jésus. De quelque manière que l'on interprète ce verset difficile, la reconstitution traditionnelle qui fait du discours missionnaire la présentation d'un événement du passé se trouve mise en défaut: ce qui est décrit en Mt 10 recèle quel-

que chose d'inachevé qui concerne donc encore le présent du chrétien matthéen!

Que ces contradictions soient ou non le fait d'un rassemblement hétéroclite de sources diverses n'y change rien: elles invalident la périodisation habituelle de l'histoire du salut. On peut d'ailleurs se demander si Mt, dans les quinze premiers versets du chapitre 10, n'a pas volontairement repris le donné traditionnel pour le recarder dans la suite du discours. Si tel était le cas, Mt 10,1-15 constituerait un «piège textuel» ([27]) conduisant l'auteur à tout interpréter au prisme des premiers versets du discours et de sa propre perception de l'histoire. Cependant, quelque chose se passe entre le v. 15 et le v. 16 qui fait basculer le récit en élargissant son horizon de façon irréversible.

La mission des temps d'épreuves: vv. 16-23

Dans cette seconde section, Mt reprend une tradition apocalyptique de Marc 13,9-13 qu'il déplace au cœur du discours missionnaire. L'utilisation du langage apocalyptique dans ce contexte a pour conséquence un changement de registre qui se constate sur plusieurs plans.

Les Douze passent du statut d'ouvriers dans le champ divin (9,38 et 10,10) à celui de brebis au milieu de loups (v. 16). Au passage, on constate que les disciples deviennent alors semblables à ceux à qui ils sont initialement envoyés (cf. 9,3: «les brebis perdues de la maison d'Israël»).

Dans le même temps, leur condition est foncièrement fragilisée: aux vv. 14-15, le refus d'accueillir le missionnaire n'était qu'une possibilité parmi d'autres, envisagée d'ailleurs sous l'angle du jugement à l'encontre de la ville incrédule. Dans les vv. 16-23, le refus est la règle générale et il prend la forme d'une arrestation des disciples («vous serez livrés»). On est passé d'une éventuelle fin de non-recevoir à une opposition violente généralisée.

La situation semble plus catastrophique, marquée par un certain tragique: les liens familiaux se désagrègent (v. 21), les disciples subissent la haine de tous (v. 22), seule la fuite est salutaire (v. 23a), la Parousie est d'ailleurs imminente (v. 23b).

([27]) Cette expression et les réflexions qui l'accompagnent s'inspirent directement des pages suggestives de Umberto Eco sur la nouvelle d'Alphonse Allais, *Un drame bien parisien*, comme «piège textuel» pour son lecteur; cf. U. Eco, *Lector in Fabula. Le rôle du lecteur* (Paris 1985) 255-286.

Quel est l'effet sur le chrétien matthéen de ce changement radical de ton? Il nous paraît résider dans un rapprochement entre le monde du récit et son propre univers social et historique. Il ne s'agit plus ici de décrire une mission des temps primordiaux, quelque peu idéalisée. Ce dont il est question ici peut ressembler, en tout point, à ce que vit le chrétien de la communauté matthéenne. On est passé d'une représentation linéaire de l'histoire v. 1-15) à une réflexion sur la condition du disciple contemporain de l'évangéliste (28). Il ne s'agit pas de raconter une histoire du passé, mais de réfléchir sur le quotidien du chrétien matthéen, un quotidien fait d'opposition, de rejet et donc de conflit. Est-ce à dire que le modèle sociologique aboutissant à l'hypothèse d'une revendication identitaire (29) en temps de crise correspond au travail que le texte opère? La suite du récit va montrer que la réponse demande à être nuancée.

La mission relue à la lumière de la christologie: vv. 24-42

Cette dernière partie du discours rassemble essentiellement des traditions de Q (Lc 10,3; Lc 12,2-9.11-12.51-53; 14,25-27; 17,33) et accessoirement quelques traditions marciennes (9,41 en particulier). Par rapport à ce qui précède, cette dernière partie du discours construit encore deux écarts importants.

L'idée de jugement demeure certes implicite. Mais la récompense eschatologique (v. 42) est envisagée en dehors de toute référence explicite au jugement dernier (v. 15) ou à la venue du Fils de l'homme (v. 23). Le climat apocalyptique des vv. 16-23, s'il n'a pas totalement disparu des vv. 24-42, est cependant tempéré par des propos moins marqués par le tragique (insistance sur la confiance, vv. 29-31) et l'urgence (développement du thème de l'accueil, vv. 40-41).

Jusque là, le texte fonctionnait largement en dehors de la christologie: Jésus était seulement celui qui envoyait les disciples (vv. 5 et 16) et, à travers la figure du Fils de l'homme, celui que l'on attendait (v. 23). La perspective change à partir du v. 24: c'est la relation maître/disciple qui est désormais envisagée. Le disciple est à l'image du

(28) Dans le même sens, DAVIES–ALLISON, *Saint Matthew*, Vol. II, 179-180; cf. 179: «The evangelist has accordingly passed from the past to the present without explicitly noting the fact».

(29) Par cette expression, nous désignons l'attitude qui consiste, pour un individu ou un groupe confrontés à une situation (réelle ou imaginaire) de persécution et de rejet, à se construire une identité en opposition à d'autres individus ou groupes ressentis comme oppresseurs.

Christ: il est rejeté parce que le Christ a été rejeté. Cette réflexion christologique produit une problématisation et donc une relecture de la mission présentée dans les vv. 1-23 sur deux plans.

Le rejet de l'Évangile est expliqué théologiquement: le Christ est objet de scandale. Il revendique tout l'être humain et il provoque donc la haine et la discorde. La haine que s'attirent les disciples n'est ainsi pas le simple fait du hasard ou de la méchanceté de «ceux d'en face». Plus fondamentalement, elle est le résultat de la séparation qu'opère l'Évangile: il fait abandonner ses sécurités et ses certitudes pour suivre le Christ, et cela est un objet de scandale pour les hommes de tous les temps, juifs comme païens (cf. vv. 34-38) (30).

Le statut du disciple se déplace encore: il devient maintenant un «petit» et sa mission n'est pas de donner quelque chose, mais d'être accueilli par les autres (vv. 40-42). De celui qui apporte (la guérison, l'annonce du Règne, la paix), le disciple devient celui qui est en situation de manque et qui reçoit (l'accueil, le verre d'eau). Quel est l'effet sur le chrétien matthéen de cette identification du disciple au «petit»? Mt propose ainsi une compréhension originale de la vocation du disciple: être missionnaire, ce n'est pas seulement apporter quelque chose, mais être accueilli dans sa petitesse. Et cette figure ne concerne pas seulement le groupe des Douze. Au contraire: dans la mesure où il se situe, comme disciple/missionnaire, en situation de précarité, tout membre de la communauté matthéenne peut se reconnaître dans cette figure des petits. C'est donc à un déplacement d'identité que le récit convie ses auditeurs, déplacement qui permet à Matthieu de rapprocher narrativement la figure des Douze du vécu des membres de sa communauté: d'abord ouvriers de la moisson divine, ils sont ensuite devenus brebis dans un monde de loups, avant de se trouver désignés comme petits, marqués par le manque et la faiblesse.

Un indice supplémentaire de ce déplacement nous est donné dans les versets 40-42 où l'on assiste à un glissement dans l'identité des destinataires de la parole du Jésus matthéen. Au verset 40, le dis-

(30) Le v. 38 (καὶ ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος; littéralement: «Quiconque ne prend pas sa croix et ne vient pas derrière moi n'est pas digne de moi») indique d'ailleurs que cette radicalité questionne aussi les disciples dès lors qu'ils envisagent une fidélité ne remettant pas fondamentalement en cause la confiance qu'ils ont en leur propre capacité (c'est ainsi que l'on peut interpréter le refus de porter sa croix).

ciple (ὑμᾶς) est toujours le destinataire principal de la parole de Jésus. Au verset 41 commence le glissement aboutissant, au verset 42, à faire de «quiconque» (ὃς ἂν), invité à accueillir un disciple/petit, le destinataire de la parole de Jésus. Toujours préoccupé de la condition du disciple, le texte laisse cependant un espace pour l'accueillant, devenu, lui aussi, bénéficaire d'une promesse.

Le chrétien matthéen a été ainsi peu à peu conduit à donner un visage plus humain à la figure des disciples; il n'a ainsi plus de difficulté à s'identifier à eux. Cette «humanisation» de la figure des Douze (qui se confirme dans la suite de l'évangile) s'accompagne d'une réflexion christologique originale: au terme du discours missionnaire, le Jésus matthéen s'identifie totalement à ses disciples. La suite de l'évangile le confirmera (en particulier Mt 18 et 25,31-46)(31): la christologie du «petit» (de l'abaissement) est un point fort de la réflexion matthéenne. Dans la figure du missionnaire accueilli ou rejeté et n'apportant pas autre chose que son manque et sa petitesse, le Christ, et à travers lui le Dieu de Matthieu, se donne à connaître(32). La conséquence pour notre propos n'est pas mince: si le disciple est bien en conflit avec l'ensemble des composantes de la société de son temps, il n'est pas question de revendication identitaire vis-à-vis d'autres groupes, ou de crispation millénariste. Au contraire, à l'image du Maître (ce que le récit de la Passion va montrer de façon exemplaire), le disciple est invité à se livrer au monde assuré de la seule présence de son Seigneur.

(31) L'interprétation de Mt 25,31-46 est l'objet d'un débat important. La question est la suivante: les «petits» désignent-ils les pauvres en général ou tout ou partie des disciples (i.e. les missionnaires)? État de la question: S. W. GRAY, *The Least of My Brothers. Matthew 25:31-46. A History of Interpretation* (SBL. DS 114) (Atlanta 1989). Trois raisons nous incitent à opter plutôt pour l'identification avec tout ou partie des disciples: a. en Mt 10,42 et Mt 18,6, le terme désigne des disciples; b. ici, ces «petits» sont reconnus comme «frères» du Christ. Chez Matthieu, utilisé en lien avec Jésus et en dehors des liens familiaux, le terme «frère» désigne explicitement les disciples (cf. Mt 12,49-50); c. enfin, le dénuement que vivent ces «petits» de Mt 25 (la faim, la soif, la nécessité d'être accueillis et vêtus, le risque de la maladie et de la prison) évoque directement les conséquences des conditions précaires de la mission des disciples telle qu'elle est décrite au chapitre 10 (cf. 10,9-15.17-25 et 42). Nous reconnaissons cependant que le texte ne permet pas de trancher définitivement la question.

(32) Nous avons travaillé de façon plus poussée cette figure matthéenne des «petits» dans un article récent: «Justes et petits chez Matthieu: l'interprétation du lecteur à la croisée des chemins», *ETR* 72 (1997) 345-364.

Encore reste-il à expliquer le changement de perspective entre 10,5b-6 et 28,19-20. C'est du côté du déroulement narratif qu'il faut chercher la réponse: quelque chose s'est passé entre Mt 10 et Mt 28. Ce quelque chose c'est l'épisode de la femme Cananéenne qui le raconte.

2. *Mt 15,24: le déplacement du Jésus matthéen*

«Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël»

Compte tenu de la nature de notre questionnement, nous faisons simplement quatre remarques sur l'ensemble de la péricope de Mt 15,21-28 dans laquelle s'insère notre passage [33].

Mt 15,21-28 est une des rares attestations d'une présence du Jésus matthéen hors du territoire juif proprement dit (cf. la fuite en Égypte en 2,14-15 et 8,28-34, Jésus au pays des Gadaréniens). Matthieu qualifie la femme de «cananéenne». C'est donc une femme d'un pays ennemi historique d'Israël qui vient vers Jésus. Auparavant, Mt a ajouté le nom de la ville de Sidon à côté de celle de Tyr; cela fait écho à l'expression vétérotestamentaire connotée négativement: «Tyr et Sidon» (cf. Jr 25,22; 27,3; 47,4; Jl 4,4; Za 9,2; 1 M 5,15). Mt a déjà employé l'expression «Tyr et Sidon» en 11,21-22. Ce passage est une vive critique à l'encontre des villes de Chorazin, Bethsaïde et Capharnaüm dans lesquelles Jésus a opéré des miracles. Ces villes sont comparées à Tyr et Sidon (pour les deux premières) et à Sodome (pour la troisième), villes païennes qui se seraient converties si les miracles avaient eu lieu chez elles. D'une certaine manière, 11,21-22, qui suit la mission de Jésus dans «leurs villes» (11,2), prépare notre passage.

Par rapport à Marc, le dialogue est plus développé: silence de Jésus (v. 23), parole de mise à distance (v. 24), reproche fait à la femme de prendre ce qui n'est pas à elle (v. 25). Cela a pour conséquence de rendre la résistance de Jésus plus forte. Une résistance qui est déjà présente dans l'épisode de Mt 8,5-13 à travers l'ambiguïté du Ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν (v. 7) que l'on peut traduire par une affirmation ou une question [34]. Il est à noter qu'une ambiguïté exis-

[33] Sur ce passage, outre les commentaires, on consultera l'excellent article de J. M. C. SCOTT, «Matthew 15.21-28: A Test-Case for Jesus' Manners», *JSNT* 63 (1996) 21-44.

[34] Cf. la discussion chez DAVIES–ALLISON, *Saint Matthew*, Vol. II, 21-22.

te aussi dans notre épisode, cette fois mise sur le compte des disciples: cf. ᾿Απόλυσον αὐτήν (v. 23) que l'on peut traduire par «libère-la» ou «renvoie-la» ([35]).

On constate la suppression par Mt de la première partie de Mc 7,27: «Laisse d'abord — πρῶτον — se rassasier les enfants». L'insistance ne porte plus sur la succession chronologique (comme dans le modèle d'histoire du salut) mais sur la priorité réservée à Israël (cf. v. 26: «il n'est pas bon de prendre le pain des enfants») que l'on peut interpréter alors comme privilège exclusif ([36]). Confronté à ce privilège, et par son insistance, la femme obtient la pleine participation aux promesses. Le Jésus matthéen s'est en quelque sorte laissé déplacer et s'est ouvert à la perspective que l'annonce du Règne de Dieu est pour tous, même les païens.

Une question reste cependant à résoudre: en quoi les disciples (et au-delà les auditeurs) sont-ils concernés par ce qui arrive au Jésus matthéen? La réponse à cette question nous paraît résider dans le constat qu'en Mt 15,24, Jésus fait sien un ordre initialement donné aux disciples (cf. Mt 10,5b-6). Il s'ensuit que ce qui va se passer dans cet épisode devient paradigmatique pour le disciple ([37]). Cela est confirmé par la présence, chez Mt seulement, des disciples comme témoins de la scène: l'ambiguïté de leur demande et leur absence de réaction en finale du récit laissent la possibilité à l'auditeur historique de l'évangile pour prendre position en cette affaire.

Mt 15,21-28 refuse la périodisation de l'histoire du salut et, en même temps, conteste le privilège exclusif du peuple élu. C'est bien d'un déplacement dont il est question: celui de Jésus... et peut-être aussi celui des disciples (le récit est ici ouvert). Au plan de la christologie, la conséquence est importante: Jésus, le Messie d'Israël, est lui-même l'objet d'un déplacement identitaire, et l'histoire de ce déplacement sert de paradigme à la communauté ([38]). Il

([35]) DAVIES–ALLISON, *Saint Matthew*, Vol. ii, 549-550. Il est possible, mais non certain, que l'ambiguïté, dans un cas comme dans l'autre, soit voulue par Matthieu. Quoi qu'il en soit cependant, elle existe bel et bien.

([36]) Remarque similaire chez WONG, *Interkulturelle Theologie*, 93-94.

([37]) Dans le même ordre d'idée, le fait que Jésus seul prononce les malédictions de Mt 23 résonne peut-être aussi comme un interdit posé à l'encontre des disciples: ils n'ont pas à s'arroger le droit de les prononcer, mais au contraire doivent les entendre comme un avertissement à eux adressé.

([38]) Dans un sens proche de notre lecture, cf. SCOTT, «Matthew 15.21-28», 44: «The conversion of Jesus by an 'outsider' in turn encou-

est d'ailleurs significatif, avant la finale de 28,16-20, que les deux premières mentions explicites d'une évangélisation universelle se rencontrent après l'épisode de la femme cananéenne (cf. 24,14 et 26,13).

3. *Mt 28,19a: la mission universelle*

«Allez donc, de toutes les nations faites des disciples»

L'épisode de Mt 15,21-28 est donc la clé qui permet d'articuler 10,5b-6 et 28,19a: l'ouverture de la mission universelle est la résultante, non pas d'une périodisation de l'histoire, mais d'un déplacement identitaire. Un point reste cependant à aborder: comment interpréter le πάντα τὰ ἔθνη de 28,19 (39)? Dit autrement, Israël est-il compris dans la mission universelle? Selon nous, la réponse est positive (rien ne justifie la lecture exclusive) (40). Cela a cependant une conséquence majeure au plan théologique. En effet, l'inclusion d'Israël dans «toutes les nations» peut être interprétée comme la fin du privilège de l'élection (41): désormais ce n'est plus comme peuple à part mais comme n'importe quelle autre nation qu'Israël entendra la prédication de l'Évangile.

Mais alors, ce qui est dit en Mt 10 reste-t-il valable pour l'auditeur, une fois l'élargissement universaliste et la fin du privilège historique d'Israël validés en 28,16-20? Deux détails du texte matthéen invitent à répondre positivement à cette question (42).

C'est d'abord le constat fait précédemment que ni le départ ni le retour de mission ne sont indiqués en Mt 10. Cet «ou-

---

rages the reader to move from an exclusive to an inclusive understanding of Christian discipleship».

(39) Sur Mt 28,16-20, cf. ZUMSTEIN, «Critique historique et critique littéraire», 91-112.

(40) Dans le même sens, et avec la plupart des exégètes, ZUMSTEIN, «Critique historique et critique littéraire», 104.

(41) Avis contraire chez INGELAERE, «Universalisme et particularisme», 54.

(42) Remarques similaires chez WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse*, 153: «Thus the Galilean commission of 10.5b-42, which has not been carried out by 'the twelve disciples' within the framework of the story, finds its fulfilment projected literary beyond the framework of the story into a mission of universal dimensions (28.16-20) to be carried out by 'the eleven disciples' *and the implied reader* in that world which they both share, between the Resurrection and the Parousia».

bli» [43] de Matthieu peut faire sens pour l'auditeur: ne doit-il pas comprendre que cette mission concerne, non pas tant le groupe historique des Douze mais d'abord lui, disciple de la communauté matthéenne? En ne validant ni le départ ni le retour des Douze, le récit fonctionne comme un appel: la mission ne devient effective que dans le départ du disciple contemporain de l'évangile!

Cette hypothèse trouve confirmation au terme du récit matthéen. En Mt 28,16-20, lors du second envoi en mission, une autre particularité doit nous alerter. S'adressant aux Onze, le Ressuscité, après leur avoir donné ses instructions, affirme: «Voici je suis avec *vous* tous les jours jusqu'à la fin du monde». Or, à l'époque de la rédaction de l'évangile, les Onze sont morts et la fin du monde n'est toujours pas arrivée. Cela pourrait alors signifier que ce *vous* s'adresse, non seulement aux Onze, mais aussi aux disciples contemporains de l'évangile désormais envoyés prêcher l'Évangile aux nations. Si tel était le cas, les nombreux *vous* du chapitre 10 (on en dénombre pas moins de 24) désigneraient donc, comme en 28,16-20, non seulement le groupe historique des Douze, mais également la communauté historique de Matthieu.

III. Conclusion

1. Notre lecture du récit matthéen nous a conduit à le comprendre comme une stratégie de communication au moyen de laquelle l'évangéliste invite les membres de sa communauté à passer d'une réception du récit comme grandeur historique appartenant au passé, à une réception du récit comme possibilité offerte d'entrer dans le monde du récit en tant que contemporain de Jésus, auditeur de ses paroles. Cette contemporanéité n'est ni répétition de moments primordiaux idylliques, ni revendication identitaire crispée et sectaire mais réinterprétation, relecture critique de l'histoire, à partir de sa propre expérience et de l'expérience même du Maître. Du point de vue de la logique interne à la narration, le récit de Matthieu est le lieu où s'opère, pour l'auditeur, le passage d'une compréhension lointaine et particulariste de la mission (celle des Douze, apportant la guérison à Israël) à une mission actuelle et universaliste (celle de

[43] Nous avons quelque peine à imaginer un oubli involontaire: ce serait considérer que Mt est un bien piètre rédacteur!

l'auditeur construit par le récit). Cette mission est un «être au monde» particulier avant d'être un programme religieux: l'appel du Christ constitue le disciple matthéen comme «petit», c'est-à-dire comme celui qui, à l'image de son Maître, vit dans l'insécurité sur lui-même et, ne pouvant plus compter sur les sécurités de ce monde, attend tout de l'Autre et des autres. Annoncer l'Évangile c'est ainsi, pour lui, être au monde comme disciple, sans rien apporter d'autre que sa petitesse. C'est donner l'occasion à ses contemporains, juifs et païens, d'accueillir un Dieu se donnant à connaître dans la faiblesse et l'humilité de l'homme de Nazareth et de ses envoyés.

2. S'agissant des hypothèses présentées, il nous semble que la lecture selon le schéma de l'histoire du salut est, chez Matthieu, l'objet d'un questionnement profond; ce n'est pas la question de la durée et de la périodisation qui est au cœur de la préoccupation de Matthieu. L'analyse de situation faite par les lectures sociologiques est sans doute plus correcte en identifiant la question identitaire comme essentielle pour le premier évangile et ses auditeurs historiques. À l'intérieur de cette école d'interprétation, l'hypothèse conflictuelle nous paraît correspondre plus précisément aux données textuelles que l'hypothèse intégrative. Cependant il convient de ne pas confondre indices textuels d'ordre sociologique et contenu théologique de la réponse matthéenne: Matthieu, tout en prenant en charge ce conflit, se situe en écart de toute revendication identitaire. En fait, c'est à un déplacement qu'il convie sa communauté, déplacement auquel la lecture narrative nous rend attentifs et que les travaux de Luz semblent le mieux avoir appréhendé. Appliqué ici à la question missionnaire, Mt 10 atteste d'un moment symbolique où, dans la parole de Jésus, la communauté de Mt se déplace à l'intérieur de sa propre histoire. En Mt 15,21-28, Mt inscrit ce déplacement dans le parcours du Jésus historique lui-même: ce qui est arrivé à Jésus fait mémoire et devient paradigme du parcours de la communauté elle-même. Mt 28,16- 20 est l'aboutissement d'un parcours qui, entre temps, à fait le détour du Golgotha.

3. Enfin, notre hypothèse sur l'histoire de la communauté matthéenne est la suivante. La confession de Jésus comme Messie d'Israël par les judéo-chrétiens de la communauté matthéenne les a conduits à un élargissement radical des perspectives théologiques de leur tradition d'origine. Ce phénomène s'est fait sur la base d'un rattachement initial profond aux traditions juives (ces chrétiens n'auraient jamais confessé Jésus comme messie si leur propre tradition

religieuse ne les avait pas rendus attentifs à la question messianique) mais les a peu à peu conduits à un questionnement radical de ces mêmes traditions.

Le récit matthéen illustre de façon exemplaire le destin d'une communauté judéo-chrétienne qui a été conduite tout à la fois à assumer son héritage (le «vieux») et la nouveauté de l'Évangile (le «neuf»). Cela a été rendu possible par un processus de relecture des traditions historiques, opéré par Mt, au nom d'une christologie qui déployait, au fur et à mesure, des potentialités nouvelles jusque là ignorées.

Il a sans doute fallu du temps et de la patience à cette communauté, comme il en a peut-être fallu au Jésus de l'histoire, pour vivre un tel déplacement et assumer l'Évangile dans le déploiement pluriel de ses conséquences, échappant ainsi au risque du repli identitaire et sectaire.

Institut Protestant de Théologie
Faculté de Montpellier
13, rue Louis Perrier
F-34000 Montpellier

Élian CUVILLIER

SUMMARY

There has been much discussion about the tension between particularism and universalism in the exegesis of the first gospel. It is particularly noticeable when Matthew 10,5b-6 is compared with 28,19b. An analysis of the narrative logic of Matthew's account shows that he wants his readers to make the transition from a remote and particularist understanding of mission to a real, universalist one. The episode of the Canaanite woman (Mat 15,21-28) plays a cenral part in this matter. This change of scene goes hand in hand with a particular understanding of mission: being a missionary means, like the master, living in insecurity and presenting oneself before people as a 'little one' who lives only by the reception which he gets from them. On the historical level, Matthew's account illustrates the destiny of a Jewish-Christian community that has been led to take upon itself its own heritage and, at the same time, something new: the gospel.

“Reference Time” in Some Biblical Temporal Constructions (1)

By compiling a list of questions concerning BH temporal constructions that could not answered by means of existing sources of information on BH linguistics, I illustrated recently that there are many things that we do not yet understand about BH temporal adverbs, adverbial and temporal clauses (2), e.g., why are many temporal constructions divided by a *wāw* from the rest of the clause they are supposed to be part of, why are some not divided by a *wāw* and why do others rather occur at the end of the clause? Compare the difference between (1), (2) and (3).

(1) וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיָּשֶׂם שָׁאוּל אֶת־הָעָם שְׁלֹשָׁה

And *the next morning* (3) Saul put the people in three companies; (1 Sam 11,11).

(2) וַיֹּאמְרוּ אַנְשֵׁי יָבֵישׁ מָחָר נֵצֵא אֲלֵיכֶם

Therefore the men of Jabesh said, “*Tomorrow* we will give ourselves up to you” (1 Sam 11,10).

(3) וַיַּשְׁכִּמוּ אַשְׁדּוֹדִים מִמָּחֳרָת

And when the people of Ashdod rose early *the next day*, (1 Sam 5,3).

I also suggested that recent advances in the description of BH syntax, as well as of temporal constructions in English, might pave the way towards arriving at answers to some of these questions. The

(1) The financial assistance of the Centre for Research Development for this study is hereby acknowledged. Opinions expressed in this publication and conclusions arrived at are those of the author and are not necessarily to be attributed to the Centre for Research Development.

(2) C.H.J. van der Merwe, “Reconsidering Biblical Hebrew temporal expressions”, *ZAH* 10 (1997) 42-61.

(3) Although cases like example 4 are considered by some (e.g. W. Gross, *Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch* [ATSAT 27; St. Ottilien 1987] 64-67) to constitute a separate clause, a number of cases where similar constructions introduce a speech, but then only without וַיְהִי, convinced me that no separate clause is involved. Cf. Gen 3,5 and Exod 16,6.

aim of this study is to determine whether this is indeed the case. For these purposes I commence with a brief discussion of the concepts *r-eference time* and *current reference time* without which, according to some English grammarians, temporal expressions in English cannot be fully understood. Secondly, I will summarize the findings relevant to this investigation of a major research project on the function of BH word order. Thirdly, I will test the hypothesis that these concepts may help one to explain the differences between examples (1), (2) and (3) on the basis of an investigation of the distribution of temporal constructions in the book of 1 Samuel.

I. Reference time

Already back in 1947 Reichenbach argued that if one wants to fully understand the anchoring of events on the time-line, the traditional distinction between the time of the event itself (*event time*) and the time when reference to an event is made (*speech time*) would be inadequate. According to him a third type of distinction is necessary, viz. that of *reference time*. The main feature of reference time is that it provides one with a temporal vantage point from which an event is viewed. The following example explains the concept well:

(4) *At twelve noon* David had met Absalom.

Calling event time E, reference time R and speech time S, the points on the time-line involved in (6) can be represented as follow:

→ E — R (= twelve noon) — S →

In (4) the independent time adverbial "at twelve noon" specifies not when the event "David met Absalom" took place, i.e. the event time, but the point in time when it could be said that the meeting had already taken place. It is, of course, also possible by merely changing the word order of (4) to get a clause in which the reference time (R) is unspecified. The temporal adverbial "at twelve noon" then specifies only the event time. This is the case in (5).

(5) David had met Absalom *at twelve noon*

→ E (= twelve noon) — R — S →

The moment when an utterance is made, could also be the temporal vantage point of an event. In such a case S and R coincides

(and in English the present perfect tense will normally be used). One would assume that (6) was uttered a few minutes after twelve noon, in other words, the S and R of (6) could be ten minutes past twelve.

(6) David *has met* Absalom at twelve noon.

→ E = Twelve noon — R,S = ten past twelve →

It cannot be denied that the concepts *event time* and *speech time* need to be supplemented by a concept like *reference time* if one tries to explain all the types of time that are involved in an utterance like (4). However, the real benefits of the concept have only recently been "rediscovered" and refined by a group of scholars in Freiburg who were investigating the tensing system of English(4). One of them, Couper-Kuhlen, modified Reichenbach's original version of reference time and, among other things, illustrated how it could be used to distinguish between temporal clauses that advance the story-line of a narrative and those that merely depict the point in time when an event took place (5). In this regard her notion of *current reference time* is particularly relevant for this investigation.

To appreciate the concept *current reference time* one has to view it against attempts by so-called textlinguistically orientated scholars to find principles that govern the way in which clauses are combined (used) to form texts (6). According to Couper-Kuhlen (7) most

(4) Cf. A. SCHOPF, *Das Verzeitungssystem des Englischen und seine Textfunktion* (Tübingen 1984); A. SCHOPF (ed.), *Essays on Tensing in English. Time, Text and Modality* (Tübingen 1987) I.

(5) E. COUPER-KUHLEN, "Temporal relations and reference time in narrative discourse", *Essays on tensing in English. Time, text and modality* (ed. A. SCHOPF) (Tübingen 1987) I, 7-25; E. COUPER-KUHLEN, "On the temporal interpretation of postponed *when*-clauses in narrative discourse", *Papers on language and mediaeval studies presented to Alfred Schopf* (eds. R. MATTHEWS – J. SCHMOLE-ROSTOSKY) (Frankfurt 1988) 353-372; E. COUPER-KUHLEN, "Foregrounding and temporal relations in narrative discourse", *Essays on Tensing in English. Time, Text and Modality* (ed. A. SCHOPF) (Tübingen 1989) II, 7-27.

(6) These attempts are part of what is often referred to as a paradigm shift in the study of language, viz. a shift from the study of formal grammar to the study of language use. Cf. J. L. MEY, *Pragmatics. An Introduction* (Oxford 1993) 19-20 and 35.

(7) COUPER-KUHLEN, "Postponed *when*-clauses", 354.

literary scholars[8] and linguists regard three principles[9] as constitutive of narration[10], viz. the narrative principle, the lexico-

(8) Although widely accepted, this assumption is by no means beyond criticism. Cf. R. BLASS, *Relevance Relations in Discourse: With Special Reference to Sissala* (Cambridge 1990).

(9) Some scholars, e.g. R.S. TOMLIN, "Foreground-background information and the syntax of subordination", *Text* 5 (1985) 85-122, claim that empirical evidence supports the hypothesis that independent clauses correlate with foreground indormation and dependent clauses correlate with background information. Others, e.g. COUPER-KUHLEN, "Fore-grounding and temporal relations", 13, deny this claim. According to her, "syntactic structure cannot be relied on blindly in determining the foreground". This view has been echoed by other linguists from various prospectives, e.g. M.J. SCHLEPPEGREL, "Paratactic because", *Journal of Pragmatics* 16 (1991) 323-337 and E.J. BAKKER, "Foregrounding and indirect discourse: temporal subclauses in a Herodotean short story", *Journal of Pragmatics* 16 (1991) 225-247. The following remark of Bakker is of particular relevance here: "...instead of determining whether a subclause is backgrounded, we have to investigate in what sense it is backgrounded with respect to its main clause. Only when we have determined what a subclause actually 'does' in its context can we gauge the value of the subclauses with respect to the nations 'sequentiality' and 'foregrounding' or, for that purpose what it means for a subclause to lie within, or outside the narrative assertion". The study of BH clause types and sentence stryctyre by E. TALSTRA, "Clause types and textual structure. An experiment in narrative structure", *Narrative and Comment. Contribution presented to Wolfgang Schneider* (ed. E. TALSTRA) (Amsterdam 1995) 166-180, yelds results that have similar implications. Some linguists have even abandoned the notions foreground and background. J. VAN KUP-PEVELT, "Main structure and side structure in discourse", *Linguistics* 33 (1995) 809-833, talks of main structures and side structures. I too have serious reservations about the universality of the above-mentioned three principles. They assume that all speech societies operate with the same conventions regarding the way in which sentences should be organized to form coherent texts. Although the sequence of the 5 "main" sentences in Gen 22,3 does not refer to linearly sequenced events, they did not necessarily constitute an incoherent text of the BH speech community. (However, it must be granted that Gen 22,3 does not necessarily represent a typical BH convention). Furthermore, it is not clear how BH narratives which are sometimes characterized as "narration-through-dialogue" (e.g. R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative* [New York 1981] 69) should be treated in terms of the above-mentioned principles. Despite all the re-servations, as well as criticism of the above-mentioned principles governing narrative discourse, I will assume that they have a heuristic value and provide one with a workable point of departure.

(10) Some scholars even claim that narration is also the basis of all the

syntactic principle and the iconicity principle [11]. However, according to her "specialists of tense and temporal relations advocate one more principle", viz. the reference time succession principle. According to this principle only events that advance the current reference time of a narrative can advance its story-line. This principle implies that even subordinate clauses may advance the story-line of a narrative.

But what exactly is *current reference time*? This concept is based on the assumption that any coherent narrative needs to be anchored to the time-line. In other words, any story needs a temporal vantage point, e.g.

(7) One day, many years ago, ...

However, this vantage point, the reference time of the first event of a narrative, is not necessarily specified. In such a case a temporal vantage point has to be assumed.

(8) King David, the king of Israel, went down to Bethlehem.

If it happens that a narrative commences with a clause like (8), the narrator and his audience are normally familiar with the characters and the time they lived. A point in time somewhere in 1000 BC will then merely be assumed.

The second clause of this narrative may read:

(9) There he visited Absalom.

According to Couper-Kuhlen the reference time of (9) does need not to be assumed because it has been constituted by the definite and

---

other text types, cf. T. Virtanen, "Issues of text typology. Narrative a 'basic' type of text?", *Text* 12 (1992) 293-310.

(11) According to the *narrative principle* a narration involves at least two unique events which take place in temporal sequence. Events refer to all kinds of temporally anchored eventualities; and the *lexico-syntactic principle* states that the events which the narrator regards as salient are put in relief or foregrounded via lexico-syntactic means: (i) they are encoded lexically and syntactically as discrete, whole events with clearly determined initial and/or final boundaries; (ii) their occurrence is asserted in main, i.e. syntactically independent, clauses. The *iconicity principle* reads: the salient events of a narrative are textualized in the order of their occurrence. This forms the so-called 'story line', which is thought of as progressing in time. Only those temporally ordered clauses which assert the foregrounded events and propel the story forward are the narrative clauses of a story.

completed event in (8). In turn (9) constitutes the current reference time of a subsequent event (10), e.g.

(10) They agreed to stop all hostilities against one another.

Each definite and completed event of a narrative therefore causes a new reference time immediately posterior to itself; hence the term *current reference time*. In short, any narrative needs a temporal vantage point, a reference time that is either specified or has to be inferred from the context of the narrative. That vantage point is shifted by each definite (and completed) event that is referred to, constituting a new or current reference time. One may represent the current reference times, and thus the advancing story-line of our short narrative, as follows:

(R1 = assumed) David went down to stay in Jerusalem.
(R2) There he visited Absalom.
(R3) They agreed to stop all hostilities against one another (R4)...

A speaker may also choose to update or specify the reference time of a subsequent event (12). This often happens when an event takes place at a point in time remote from the previous one, e.g.

(12) They arrived in Jerusalem in the evening. *The next morning* he visited Absalom.

or when the previous event does not have a right-hand boundary, e.g.

(13) David went down to stay in Jerusalem. *When he came there*, he visited Absalom.

There are without doubt also other reasons why speakers may choose to update the reference time of events in a narrative. I have dealt with some of the reasons elsewhere (13). More important for our purposes now is the fact that the current reference time of any event always implies a specific point, point or a stretch of time on the time-line. When the current reference time of an event is updated, adverbs, adverbial or adverbial clauses referring to one or

(12) This can be accomplished by means of an adverb, adverbial phrase or an adverbial clause. In the case of the latter, e.g. *when he came there*, the point(s) in time is computed from the events referred to in the adverbial clause.

(13) Cf. VAN DER MERWE, "The elusive Biblical Hebrew term yhyw. A perspective in terms of its syntax, semantics and pragmatics", *Hebrew Studies* (submitted for publication).

other temporal position on the time-line are therefore involved. Temporal constructions referring to the *duration* or *frequency* (14) of events cannot be used for this purpose, However, unlike most English and German grammarians (15), Biblical Hebrew scholars up till now have neither distinguished nor considered the syntactic implications of making a distinction between temporal constructions denoting (1) temporal position, (2) duration or (3) frequency (16). Hence the need for investigating the implications of these distinctions for better understanding Biblical Hebrew temporal constructions.

II. The position of BH temporal constituents according to Gross (17)

Although Gross does not distinguish between different semantic types of temporal constituents (i.e. those referring to duration, frequency or temporal position) he has established the following.

(14) When a habitual event is referred to, e.g. Daniel prays *every morning*, the temporal adverbial indeed describes the frequency of the event. Although one cannot deny that the adverbial also anchors the habitual event to a time-line of circular units that is assumed to be part of the human world, temporal adverbials denoting the frequency of a habitual event are not expected to advance the current reference time of an event. Habitual events normally depict background information in a narrative.

(15) Cf. R. QUIRK – S. GREENBAUM – G. LEECH – J. SVARTVIK, *A comprehensive grammar of the English Language* (London 1985) and P. EISENBERG, *Grundriss der deutschen Grammatik* (3Stuttgart 1994).

(16) Cf. VAN DER MERWE, "Reconsidering Biblical Hebrew temporal expressions", 46-49.

(17) I want to thank Prof. Walter Gross for putting a prepublication version of his research findings at my disposal in October 1995. This was published later, viz. as W. GROSS, *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa. Untersucht an den Büchern Dtn, Ri und 2Kön* (Tübingen 1996). It is nearly impossible to do justice here to all aspects and nuances of his work. I therefore take full responsibility for any oversimplification of his views. Most of the examples used here for illustration purposes are also my own. For a more elaborate version of my interpretation of Gross's views, cf. C.H.J. VAN DER MERWE – J.A. NAUDÉ – J.H. KROEZE, *A Biblical Hebrew Reference Grammar*, Vol. 1 (Sheffield 1998) § 46-47.

The unmarked position ([18]) of temporal constituents is the left-hand boundary of a BH clause ([19]).

(14) וְלֹא־הִגִּידָה לּוֹ דָּבָר קָטֹן וְגָדוֹל עַד־אוֹר הַבֹּקֶר׃

She told him nothing, less or more, until the morning light (1 Sam 25,36).

([18]) "Unmarked" refers to the fact that a constituent is unmarked as far as the semantic-pragmatic function "focus" is concerned.

([19]) W. GROSS, *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa, passim,* distinguishes a preverbal field ("Vorfeld") and a main field ("Hauptfeld") in BH clauses. The preverbal field refers to that section of a BH clause that precedes the verb. The main field of a clause is that section of a BH clause that is introduced by its verb.

In the preverbal field of a BH clause:

When a constituent other than the subject of the clause occupies the preverbal field — a phenomenon that is referred to as the topicalisation of a constituent x — that constituent is normally the focus of the clause, e.g.

בְּתָם־לְבָבִי וּבְנִקְיֹן כַּפַּי עָשִׂיתִי זאת

In the integrity of my heart and the innocence of my hands I have done this (Gen 20,5).

In the main field of a BH clause:

The *unmarked order* when all the constituents are lexicalised is:
Subject + object + indirect object + prep. object + other complement/adjunct + complement/adjunct (place) + adjunct (time)

The *marked order* is constituted when:

A constituent stands further away from the verb than normal, e.g. the lexicalised object stands in a marked position; it follows the indirect object.

יָדַעְתִּי אֵת אֲשֶׁר־תַּעֲשֶׂה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל רָעָה

I know *the evil* that you do to the people of Israel [lit. I know that what you will do to the people of Israel is evil (2 Kgs 8,12).

These rules sometimes do not apply, viz.

Shorter constituents with a deictic function stand close to the verb, e.g. constituents that are expressed by means of a preposition + person suffix or אֵת + person suffix stand as close to the verb as possible.

וַיֹּאמֶר אֵלָיו הָאֱלֹהִים ...

Then God said *to him*: ... (Gen 20,6).

As a rule long constituents occur at the end of a BH clause, e.g. constituents expressed by means of a relative pronoun + clause

וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה׃

And they shall give to the priest *the shoulder and the two cheeks and the stomach* (Deut 18,3).

Shorter temporal constituents with a deictic character normally stand as close to the verb as possible.

(15) סִגַּר אֱלֹהִים הַיּוֹם אֶת־אוֹיִבְךָ בְּיָדֶךָ

God has given your enemy into your hand this day (1 Sam 26:8).

A temporal constituent might be pushed out of its final position in the clause by another constituent that is marked for focus.

(16) אִם־אַשְׁאִיר מִכָּל־אֲשֶׁר־לוֹ עַד־הַבֹּקֶר מַשְׁתִּין בְּקִיר׃

if by morning I leave so much as one male of all who belong to him (1 Sam 25,22).

A lexicalised temporal constituent may occupy a more forward position in a clause, i.e. closer to the verb, because it is marked for focus ([20]).

(17) וָאוֹלֵךְ אֶתְכֶם אַרְבָּעִים שָׁנָה בַּמִּדְבָּר

And I have led you forty years in the wilderness (Deut 29,4).

In short: unmarked temporal constituents tend to occupy the final position in BH clauses. When they are short and have a deictic character, unmarked temporal constituents tend to stand closer to the verb.

III. The distribution of temporal constructions in 1 Samuel

The main concern of this paper is to determine in what way the concept (current) reference time could help us to explain why BH distinguishes syntactically different temporal constructions like those in examples (1), (2) and (3). Realizing on the basis of section I that a distinction could be made between temporal constructions that specify or update the (current) reference time of events in a narrative (that cannot include expressions referring to the duration of an event) and expressions that modify the temporal profile of events (that refer to the time of the event itself, its duration or frequency), the hypothesis is tested that this distinction correlates with a significant difference in the distribution of syntactic types in

([20]) For Gross "focus" is a semantic-pragmatic concept. The focus of a clause is that element in a clause that carries the most salient information in the clause (relative to all the information providrd by that clause in a given context). The focused item is as a rule an item that represents a particular choice in a context where more than one alternative is possible.

1 Sam. These types are then represented, on the one hand, by examples (1), (2) and, on the other hand, by example (3).

For these purposes, of course, a taxonomy of the temporal constructions in 1 Sam had to be compiled. After briefly specifying and motivating some of the finer distinctions of my taxonomy of the temporal constructions, a general profile of the distribution of temporal constructions in 1 Sam is provided with the help of the statistical data that our taxonomy renders. Next the distribution of each of the three syntactic types is first described in detail and then compared. In conclusion deductions supporting our initial hypothesis are made on the basis of these comparisons.

1. *Syntactic types and distinctions*

Ignoring constructions that are often translated as temporal clauses or listed in grammars as such (21), but could also be interpreted otherwise, four (22) main types were distinguished on the basis of the syntactic position of the temporal constructions, viz.

Type 1 – Temporal constituents occurring at the right-hand boundary of a clause and that are separated from the rest of the clauses by means of *wāw*, e.g.

(1) וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיָּשֶׂם שָׁאוּל אֶת־הָעָם שְׁלֹשָׁה

And *the next morning* Saul put the people in three companies; (1 Sam 11,11).

Type II – Temporal constituents that are topicalised, e.g.

(2) וַיֹּאמְרוּ אַנְשֵׁי יָבֵישׁ מָחָר נֵצֵא אֲלֵיכֶם

Therefore the men of Jabesh said, *Tomorrow* we will give ourselves up to you, (1 Sam 11,10).

Type III – Temporal constituents that occur in the final position of the main field, e.g.

(3) וַיַּשְׁכִּמוּ אַשְׁדּוֹדִים מִמָּחֳרָת

And when the people of Ashdod rose early *the next day,* (1 Sam 5,3).

(21) P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* Vol. II: Syntax (Rome 1991) 621-627 (§ 166). Cf. also cases where verbs of observation are involved: 1 Sam 4,6; 6,13.14; 17,11.31; 26,3-4; 28,5.12; cases where verbs of movement are involved: 1 Sam 11,4; 28,21; 30,21.

(22) I do not deal systematically with the fourth type of temporal construction, because an initial investigation confirmed Gross's findings that in the majority of cases deictic types of expressions are involved. The latter notion first needs further clarification. Cf. also footnote 77.

Type IV – Temporal constituents that occur in the non-final position of the main field, e.g.

(18) וַיַּכּוּ בַּיּוֹם הַהוּא בַּפְּלִשְׁתִּים מִמִּכְמָשׂ אַיָּלֹנָה

They struck down the Philistines *that day* from Michmash to Aijalon (1 Sam 14,31)

Since we saw in section I that the *current reference time* of a narrative cannot be specified or updated by a temporal expression referring to the duration or frequency of an event, a distinction has of course been made between temporal constructions denoting temporal position, duration ([23]) and frequency.

Inspired by the study of Gross the following distinctions were also made: in each case of type III a distinction has been made between, on the one hand, cases where it is obligatory for the temporal constituent to occupy the final position, e.g. the temporal constituent is the only element in the main field ([24]); the only other constituent in the main field is a preposition + pronominal suffix or an adverb with a deictic function ([25]) and a nominal clause is involved ([26]), and, on the other hand, cases where the temporal constituent could have occupied a non-final position too. In the case of IV a distinction has been made between cases where the temporal constituent is followed only by a long constituent ([27]); in other words, it could not have occupied the final position and cases where its non-final position has been optional. In I-IV a distinction has been made between deictic ([28]) and non-deictic expressions. In most

([23]) Distinguishing between cases where a stretch of time is conceptualised as a unit and thus a temporal position rather than duration is sometimes difficult. I do not include such ambiguous cases in our corpus. This is why cases like 1 Sam 21:6 are treated as part of the corpus.

([24]) Frequency: 1 Sam 1,7; 7,16; 20,41; duration: 1 Sam 1,16; 8,8; 11,11; 17,16.33; 19,23; 28,2; 30,4; 1 Sam 31,12.13; point in time: 1 Sam 4,16; 5,4; 7,6; 9,12; 13,11; 14,24.27.45; 17,29; 19,10; 27,10; 28,25; 29,10; 30,13.

([25]) Duration: 1 Sam 1,22; 2,30; 11,3; 14,36; 15,18; 22,3; 25,28; point in time: 18,21; 20,19.

([26]) Duration: 1 Sam 1,18; 2,32 (with היה); 4,7 (with היה); 6,1; 7,13; 14,21 (with היה); 17,33; 20,23.42; 27,11; point in time: 12,5.17; 14,38 (with היה); 28,19.

([27]) Frequency: 1 Sam 2,19; duration: 1 Sam 19,24; 1 Sam 25,15; 1 Sam 29,3.6; 30,12.17; point in time: 1 Sam 2,27; 9,15.

([28]) The following cases are all speech time anchored: Duration: 1 Sam 1,16; 5,5; 8,8; 27,6; 29,3.6; 30,25; point in time: 1 Sam 2,16.30; 4,3.16; 8,9; 9,9.12.13.16.19; 10,2.19; 11,9.10.13 (2x); 12,5.17; 13,12.14; 14,28.30

cases deictic expressions were regarded as speech time anchored expressions. Because 22 of the 88 past occurrences of בַּיּוֹם הַהוּא in the Bible are found in 1 Sam (29), and they are often associated with redactionary activities of the book of 1 Samuel, I have dealt with them separately too (30).

2. *General profile of temporal constructions in 1 Samuel*

The taxonomy render the following profile of the temporal constructions in 1 Samuel:

On the 237 (31) cases recorded 40 are of type I, 37 of type II, 127 of type III and 33 of type IV (cf. Table 1). If one takes the obligatory cases of type III (cf. footnotes 24-26) and IV (cf. footnote 27) into consideration, 179 cases are left, of which 78 are of type III and 24 of type IV (32).

Of the 237 cases 158 refer to the temporal position, 72 to the duration of an event or state of affairs and 7 to the frequency of an event (cf. Table 2).

From these statistics it is obvious that 54% (127 of 237) of our corpus of temporal constructions from 1 Sam occupy the clause final position (type III). This is in line with the findings of Gross summarised in section II. The fact that most of the temporal constructions that occupy a non-final position in the main field of

---

(2x).33.38.45; 15,28.30; 17,10.29.46 (2x); 18,21; 19,11; 21,6; 24,5.11 (2x).19; 25,10.32.33; 26,8.19.21.23.24; 27,1.10; 28,18.19.25. The following cases are not speech time anchored: point in time: 1 Sam 6,3; 10,5; 20,12; 24,9.

(29) S. De Vries, *Time and History in the Old Testament. Yesterday, today and tomorrow* (Grand Rapids 1975) 57,

(30) 1 Sam 3,12; 4,12; 6,15.16; 7,6.10; 8,18; 9,24; 10,9; 12,18; 14,18.23.24.31.37; 18,2; 20,26; 21,11; 22,18.22; 27,6; 31,6.

(31) Not included in this taxonomy are the following: 1 Sam 13,13.21-22; 14,19; 17,20; 21,6.8; 22,13; 24,20; 27,7.

(32) Since taking the obligatory cases into account does not render a dramatically different distributional pattern here, I will retain them for the purpose of this investigation as part of my statistics. This is in order to avoid having two sets of statistics when only the semantic patterns of types III and IV are considered.

TABLE 1

Chapter	Verses			
	Type I	*Type II*	*Type III*	*Type IV*
I	4.20	7.22	11.16.18.22.23	3
II		16.30.34	13.19.27.30.32.35	16
III	3	12	13.14.15	
IV	5.18.20		7.12.16.18	3
V	9.10		3.4.5	
VI	6	3	1.16	15
VII			6.13.15.16	10
VIII	1	9	8.18	18
IX	26	9.12.13.16	12.13.15.19.19.20.24	9
X	2.5.9	5.8.19	9	2
XI	11	9.10.13	3.6.11.11.13	
XII	8		5.17.18	
XIII	10	1.12.14	8.11.13	
XIV	1	30	14.24.27.28.34.36.36. 37.3 8.45.52	18.23.30.31.3 3
XV		30	2.6.11.12.16.18.35	
XVI	6.16.23		11.13	
XVII	24.48.57	46.55	10.16.16.20.28.29.33	46
XVIII	1.6.10.19	30	2.9.21.29	
XIX		11	2.10.11.11.23.24	
XX	24.27.35	12.31	5.12.15.19.23.26.41. 41.42	27.34
XXI		6	8.	11
XXII		15	3.4	18.22
XXIII			14.	
XXIV	2.6.17	11	9	11.19
XXV	2-4.37.38	10	15.28.36	22.32.33.34
XXVI			7.21	8.19.23.24
XXVII		1	6.10.11.12	6.8
XXVIII	1	19	2.8.18.20.25	
XXIX			3.3.6.8.10	211
XXX	1		4.12.13.17.25.25	
XXXI	8		12.13	6

TABLE 2

Chapter	Verses		
	Temporal position	*Duration or State*	*Frequency*
I	4.12.20	11.16.18.22.23.28	3
II	13.16.16.27.30.34	30.32.35	19
III	2.12	13.14.15	
IV	3.5.12.16.18.20	7.18	
V	3.4.9.10	5	
VI	3.6.15.16	1	
VII	6.10	13.15	16
VIII	1.9.18.18	8	
IX	9.9.12.12.13.16.19.19.24.26	13.20	
X	2.5.5.7.9.9.19	8	
XI	6.9.10.11.11.13.13	3.11	
XII	5.8.17.18		
XIII	10.11.12.14	1.8.13	
XIV	1.18.23.24.27.28.30.30.31.3 3.34.36.37.38.45	24.36.52	
XV	2.6.12.16.28.30	11.18.35	
XVI	6.16	11.13	
XVII	10.16.20.24.28.29.46.46.48. 55.57	16.33	
XVIII	1.2.6.10.19.21	9.29	30
XIX	2.10.11.11.11	23.24	
XX	12.12.19.24.26.27.27.34.35	5.15.23.31.41.42	41
XXI	8.11	6	
XXII	15.18.22	3.4	
XXIII	6	14	
XXIV	2.5.6.11.17.19		
XXV	2.10.30.32.33.37.38	15.22.28.34.36	
XXVI	7.8.19.21.23.24		
XXVII	1.6	6.8.11.12	
XXVIII	1.8.18.19.25	2.20	
XXIX	10.11	3.6.8	
XXX	13	4.12.17.25.25	
XXXI	8	12.13	

the clause (type IV) have a deictic character — 26 ([33]) of the 33 cases — may also be interpreted as in accordance with the findings of Gross. Significant though may be the low frequency of temporal constructions referring to duration among those cases of type IV (3 ([34]) out of 33).

Since the questions this investigation sets out to answer mainly concern constructions of the type I, II and III, I will now turn to the distributional characteristics of these types in more detail. Those features that I deem relevant for this investigation could be described as follows.

3. *Distribution of type I*

a. Grammatical and semantic features

In nearly 50% of the cases the temporal expression used is a preposition + inf. (13 times) ([35]) or a preposition + כַּאֲשֶׁר + finite form of the verb (4 times) ([36]), e.g.

(19) וַיְהִי כְּבוֹא אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה אֶל־הַמַּחֲנֶה וַיָּרִעוּ כָל־יִשְׂרָאֵל תְּרוּעָה גְדוֹלָה

When the ark of the covenant of the L*ORD* *came into the camp,* all Israel gave a mighty shout (1 Sam 4,5).

(20) הֲלוֹא כַּאֲשֶׁר הִתְעַלֵּל בָּהֶם וַיְשַׁלְּחוּם וַיֵּלֵכוּ

Did not, *when He had severely dealt with them,* they allow the people to go, and they departed (1 Sam 6,6).

In 23 of the 40 cases the temporal expression was preceded both by וַיְהִי and followed by a *wayyiqtol* form of the verb ([37]). Of the remaining 17, 5 are preceded by וַיְהִי ([38]), one by וִיהִי ([39]) and 6

([33]) 1 Sam 2,16; 4,3; 6,15; 7,10; 8,18; 9,9; 10,2; 14,18.23.30.31.33; 17,46; 21,11; 22,18.22; 24,11.19; 25,32.33; 26,8.19.23.24; 27,6; 31,6.

([34]) 1 Sam 25,33.34 and 27,8.

([35]) 1 Sam 4,18; 5,10; 9,26; 10,2.5.9; 13,10; 16,6; 18,6; 24,6.17; 30,1.

([36]) 1 Sam 6,6; 8,1; 12,8; 24,2.

([37]) 1 Sam 1,20; 4,5.18; 5,9.10; 8,1; 9,26; 10,9; 11,11; 14,1; 16,6; 18,6.10; 20,24.27.35; 24,2.6.17; 25,37.38; 28,1; 31,8.

([38]) 1 Sam 3,2; 13,10; 18,1.19; 30,1. In the latter three cases the *wāw x qatal* construction that follows the temporal clause (instead of the more frequently used *wayyiqtol* construction above) might be due to the fact that in each an action is involved that had already been completed in the time span referred to by the temporal clause. Compare, e.g. for example, the translation of the Jerusalem Bible of 1 Sam 30,1; viz. "Now by the time David and his men reached Ziklag on the third day, the Amalekites had raised the Negeb and Ziklag".

([39]) 1 Sam 10,5.

by וְהָיָה ([40]). In only 2 cases ([41]) of the rest would one have expected וַיְהִי to be used in a way analogous to the 23 cases above. In the remaining 3 cases וַיְהִי or וְהָיָה is not expected to occur.

In 39 of the 40 cases of type I reference was made to temporal positions, once to frequency ([42]), but *never* to duration.

No expression referring to the speech time of an utterance has been identified. Other expressions with a deictic character were also rarely used, e.g. בַּיּוֹם הַהוּא that occurs so often in 1 Sam, is used only once ([43]), and then in a way that does not make sense.

b. Position in the narrative

It is significant that only 5 out of the 40 cases occur in dialogue ([44]). The rest introduce new paragraphs ([45]).

It may be the opening paragraph of the first episode of a narrative immediately following the setting of the narrative, e.g.

(21) ... וַיְהִי הַיּוֹם וַיִּזְבַּח אֶלְקָנָה

On the day when Elkanah sacrificed.... (1 Sam 1,4).

It may be the opening paragraph of a new episode of a narrative of which the characters are already known, e.g. ([46])

(22) וַיְהִי הַיּוֹם וַיֹּאמֶר יוֹנָתָן בֶּן־שָׁאוּל אֶל־הַנַּעַר נֹשֵׂא כֵלָיו

One day Jonathan the son of Saul said to the young man who bore his armor ... (1 Sam 14,1).

It may be a new paragraph inside an episode in which a point in time located relatively further away in time than that of a previous event may be specified. Normally a different or new constellation of

([40]) 1 Sam 1,12; 10,9; 16,16.23; 17,48; 25,30.
([41]) 1 Sam 17,57; 4,20.
([42]) 1 Sam 16,23.
([43]) 1 Sam 3,2.
([44]) 1 Sam 6,6; 10,2.5; 12,8; 16,6.
([45]) A new paragraph in this study is associated with a new scene. A newly introduced or a different constellation of (already familiar) characters and/or a new or different setting in space is normally involved.
([46]) Cf. also 1 Sam 28,11.

familiar characters and /or a different place ([47]) is/are also involved, e.g. ([48]).

(3) וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיָּשֶׂם שָׁאוּל אֶת־הָעָם שְׁלֹשָׁה רָאשִׁים

The next morning Saul put the people in three companies; (1 Sam 11,11).

They often also introduce sub-paragraphs ([49]). The place and time may be the same, e.g. ([50])

(23) וַיְהִי כְּהַזְכִּירוֹ אֶת־אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיִּפֹּל מֵעַל־הַכִּסֵּא

When he mentioned the ark of God, Eli fell ... from his seat (1 Sam 4:18).

The place may be the same but the point in time may be remote, e.g. ([51]).

(24) וַיְהִי בְּבוֹאָם וַיַּרְא אֶת־אֱלִיאָב וַיֹּאמֶר

When they came, he looked on Eliab and thought, ... (1 Sam 16,6).

4. *Distribution of type II*

a. Grammatical and semantic features

Of th 37 cases, 30 ([52]) refer to temporal positions, 5 to the duration of events ([53]) and 2 to frequency ([54]).

Of the 30 cases referring to temporal position, 25 involve speech time anchored הַיּוֹם – 6x ([55]); הַיּוֹם הַזֶּה – 2x ([56]); מָחָר – 4x ([57]); (וְ)עַתָּה –

([47]) In 4,5; 5,10 and 1 Sam 30,1 only a new location is involved. The previous event is in each case a verb of movement of which the termination is not specified.

([48]) 1 Sam 11,11; 18,6.10.19; 20,35; 31,8. 1 Sam 17,24 introduces new characters and the temporal vantage point of their actions that serves as background information of what is referred to in 17,23 and 26.

([49]) Whenever, in events that are part of the same scene, a break in the flow of events is suggested by the linguistic signs used, a sub-paragraph is distinguished.

([50]) Cf. also 1 Sam 9,26; 10,9; 13,10 and 24,17.

([51]) Also 1,20; 5,9; 20,27; 24,6; 25,37.38.

([52]) 1 Sam 2,16; 2,30.34; 3,12; 6,3; 8,9; 9,9.12.13.16; 10,5.19; 11,9.10.13; 13,12.14; 14,30; 15,30; 17,46.55; 19,11; 20,12; 21,6; 22,15; 24,5.11; 25,10; 27,1; 28,19.

([53]) 1 Sam 1,28; 10,8; 13,1; 20,31. 1 Sam 1,22 might only be added if one argues that the verb is ellipsed.

([54]) 1 Sam 1,7; 18,30.

([55]) 1 Sam 9,12; 10,19; 11,13; 21,6; 24,5; 25,10.

([56]) 1 Sam 17,46; 24,11.

([57]) 1 Sam 11,9.10; 19,11; 28,19.

8x ([58]); or deictic expressions אָז – 2x ([59]); בַּיּוֹם הַהוּא – 1x ([60]); אחר/אַחֲרֵי כֵּן – 2x ([61]).

In 30 of the 37 cases ([62]) one might argue that the temporal constituent is the focus of the clause ([63]). In other words, the speaker expresses the notion that a very particular point in time of an event (event time) is involved, in contrast to any other implicit or explicit possible alternatives, e.g.

(2) וַיֹּאמְרוּ אַנְשֵׁי יָבֵישׁ מָחָר נֵצֵא אֲלֵיכֶם

Therefore the men of Jabesh said, *Tomorrow* (not today or in three days) we will give ourselves up to you, (1 Sam 11,10).

In cases where the frequency or duration of an event is topicalised, the exact extent of the duration or frequency is put beyond any doubt, e.g.

(25) שִׁבְעַת יָמִים תּוֹחֵל עַד־בּוֹאִי אֵלֶיךָ

Seven days you shall wait, until I come to you... (1 Sam 10,8).

(26) וַיְהִי מִדֵּי צֵאתָם שָׂכַל דָּוִד מִכֹּל עַבְדֵי שָׁאוּל

and *as often as they came out* David had more success than all the servants of Saul; (1 Sam 18,30).

([58]) In three cases thought it might also be argued with good reason that (וְ)עַתָּה has a text-deictic function (1 Sam 2,30; 8,9; 9,13).

([59]) 1 Sam 6,3; 20,12.

([60]) Although בַּיּוֹם הַהוּא occurs 22 times in 1 Sam, it is topicalised only once, viz. 1 Sam 3,12.

([61]) 1 Sam 9,13; 10,5.

([62]) Exceptions are: 1 Sam 9,9.12; 11,13; 17,55; 25,10. 1 Sam 1,22 is, of course, ambiguous. In the case of 9,12 and 11,13 the clauses are introduced by a causal כִּי. This is in accordance with the findings of GROSS, *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa*, 136-137.

([63]) Although W. GROSS, *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa*, 136-137, concedes that topicalised temporal constituents may be the focus of a clause, he regards cases in both syndetic and asyndetic BH clauses where the temporal constituents are topicalised as the "strukturelle Normalfongen" that is normally unmarked for focus. I scrutinise these views, in particular the concept focus and the function of topicalized temporal constituents with deictc features in C. H. J. VAN DER MERWE, "A major step towards better understanding BH word order. A review article of W. GROSS, "Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa", *JNSL* (forthcoming).

b. Position in the narrative

In only 2 cases — one which also does not make very good sense in its context (64), and one which is a comment by the narrator to the reader (65) — dialogue is not involved.

5. Distribution of type III

a. Grammatical and semantic features

Of the 127 cases, 58 (66) refer to temporal positions, 66 (67) to duration and 3 (68) to frequency. In relatively few cases are constructions with a preposition + inf. cs. used to refer to a point in time (7 of 58) (69), duration (5 of 61) (70) or frequency (71). The preposition עַד is dominant (31 of 66) (72) when duration and בְּ (30 of 66) (73) when temporal position is involved. Speech time anchored (74) or deictic expressions (75) are dominant 33 of 58

(64) 1 Sam 17,55.

(65) 1 Sam 9,9.

(66) 1 Sam 2,13.27; 4,12.16; 5,3.4; 6,16; 7,6; 8,18; 9,12.15.19 (2x).24; 10,9; 11,6.11.13; 12,5.17.18; 13,11; 13,24.27.28.34.37.38.45; 15,2.6.11.12. 16.28; 17,10.16.20.28.29; 18,2.21; 19,2.10.11 (2x); 20,12.19.26; 21,8; 24,9; 26,21; 27,10; 28,8.18.25; 29,10; 30,13.

(67) 1 Sam 1,11.16.18.22.23; 2,30.32.35; 3,13.14.15; 4,7.18; 5,5; 6,1; 7,13.15; 8,8; 9,13.20; 11,3.11; 13,8.13; 14,24.36 (2x).52; 15,18.35; 16,11.13; 17,16.33; 18,9.29; 19,23.24; 20,5.15.23.41.42; 22,3.4; 23,14; 25,15.28.36; 26,7; 27,6.11.12; 28,2.20; 29,3 (2x).6.8; 30,4.12.17; 30,25 (2x); 31,12.13.

(68) 1 Sam 2,19; 7,16; 20,41.

(69) 1 Sam 2,13.27; 11,6; 14,27; 15,2.6; 17,28.

(70) 1 Sam 1:23; 9,13; 15,18; 16,11; 20,41.

(71) In 1 Sam 2,19 a construction with a preposition + inf. cs. is used to specify temporal constituent referring to the frequency.

(72) In 1 Sam 1,16.22.23; 2,30; 3,13.14.15; 5,5; 9,13; 11,11; 13,13; 14,24.36; 15,18.35; 16,11; 20,5.15.23.41.42; 22,3; 25,36; 27,6; 30,4.25 (2x) it introduces that temporal constituent. In 8,8; 29,3.6; 30,17 it is part of the temporal constituent commencing with the preposition מִן (מִן x עַד y, in other words, from x to y).

(73) 1 Sam 2,27, 4,12; 5,4; 6,16; 7,6; 8,18; 9,19.24; 10,9; 11,11.13; 12,18; 14,24.27.37; 15,2.6.12; 17,20.28; 18,2; 19,10.11.19; 20,19.26; 21,7; 28,25; 29,10.

(74) 1 Sam 9,12.19; 11,13; 12,5.17; 14,28.38.45; 15,28; 17,10.29; 18,21; 19,11; 20,12; 26,21; 27,10; 28,18; 30,13.

(75) In most cases בַּיּוֹם הַהוּא (1 Sam 4,12; 6,16; 7:6; 8,18; 9,24; 10,9; 12,18; 14,24.37; 18,2; 20,26 and 21,8) or בַּלַּיְלָה (הַ)הוּא (19,10 and 28,25) is used. The only other deictic construction used is אַחֲרֵי־כֵן in 24,9.

cases where temporal position is involved. They are less frequent when duration is referred to 11 ([76]) of 66 cases.

b. Position in the narrative

Of the 127 cases 61 occur in dialogue and 66 in narration.

6. *Comparison of types I, II and III*

The distributional patterns of types II and III are not absolutely identical, e.g. They represent two difference positions in a BH clause.

Type II is restricted to dialogue while only half of the cases of type III are dialogue. Although the temporal position referring to expressions of type II and type III are both dominantly speech anchored, they are more frequent in type II than in type III. Despite these differences one could argue that there is significantly more agreement in the semantic and pragmatic distribution of the cases of type II and III, than there is between either type II and I or type III and I, e.g.

Type I does not include temporal constructions referring to duration, while this is the case with types II and III. Type I does not include any speech time anchored temporal constructions, while they are dominant among types II and III.

Type I occur mainly in narration, while type II is dominant in dialogue and type III is evenly distributed in narration and dialogue.

7. *Conclusions*

From this evidence I deduce:

1. There is no significant difference in the semantic and pragmatic distribution between types II and III since type II represents the construction that signals that one or other aspect of the temporal profile of an event is marked for focus ([77]).

([76]) The speech time anchor expression עַד הַיּוֹם הַזֶּה is used in 1 Sam 1,16; 5,5; 8,8; 27,6; 29,3.6.8 and 30,25. Deictic expressions are involved in 16,13; 19,24 and 30,25.

([77]) Although the paragmatic distribution of temporal constructions optionally occupying a non-final position in the main field of a BH sentence, type IV, is not dealt with systematically in this paper, it is evident from both Gross's (see section II) findings and the examples in 1 Sam that speech time anchored and other deictic expressions dominate this type of

2. There is indeed a significant difference in the syntactic, semantic and pragmatic distribution of, on the one hand, types II and III and, on the other hand, type I since the latter is used to mark a different type of time, viz. the reference time of an event. It could be argued that type I is used *exclusively* to specify or update the *vantage point*, i.e. the (current) reference time, of an event while types II and III are normally used to modify the *temporal profile* of an event, i.e. the time the event took place, its duration or frequency ([78]).

Each case of type I can therefore be considered as either specifying the *reference time*, e.g.

(20) הֲלוֹא כַּאֲשֶׁר הִתְעַלֵּל בָּהֶם וַיְשַׁלְּחוּם וַיֵּלֵכוּ

Did not *when He had severely dealt with them*, they allow the people to go, and they departed (1 Sam 6,6);

(22) וַיְהִי הַיּוֹם וַיֹּאמֶר יוֹנָתָן בֶּן־שָׁאוּל אֶל־הַנַּעַר נֹשֵׂא כֵלָיו

One day Jonathan the son of Saul said to the young man who bore his armor ... (1 Sam 14,1);

or updating the *current reference time* of an event that advances the story-line of the narratives of 1 Sam, e.g.

(3) וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיָּשֶׂם שָׁאוּל אֶת־הָעָם שְׁלֹשָׁה רָאשִׁים

The next morning Saul put the people in three companies; (1 Sam 11,11).

3. Since it is difficult to imagine a narrative of which the reference time could be the speech time of the utterance, the absence of temporal constructions referring to the speech time of an event as a construction of type I may also be interpreted as evidence in favour of our hypothesis.

---

construction. Whether this state of affairs is due to their structural (i.e. they tend to be short) or their referential properties needs to be investigated further. Furthermore, the reason why topicalised temporal constituents (type II) often have a deictic character also needs clarification.

([78]) The temporal constructions referring to frequency in 1 Sam are too few to draw any final conclusions about the distribution of this semantic class. However, it may be reasoned that habitual actions also need a temporal vantage point, hence the use of type I in 1 Sam 16,23.

* * *

This investigation has shown that when one tries to understand BH temporal constructions, distinguishing between temporal constructions referring to *temporal position, duration* and *frequency* is crucial since the distribution of these semantic types is not similar. For example, duration is not referred to by temporal constructions separated by a *wāw* from the rest of the clause that they are supposed to be part of. It is equally important to distinguish between the notions (current) reference time and event time. In this study it has been determined that temporal constructions separated by a *wāw* from the rest of the clause is reserved for specifying or updating the (current) *reference time* of an event. This is in contrast to topicalised and sentence final temporal constituents that specify the *temporal profile* of an event or state of affairs. If may be the time the event took place, its duration or frequency. In other words, distinguishing the notion (current) reference time makes it possible to explain the syntactic differences between some BH temporal constructions.

C. H. J. van der Merwe

Department of Ancient Near Eastern Studies,
University of Stellenbosch,
Stellenbosch, 7600, South Africa

SUMMARY

This study sets out to explain why Biblical Hebrew distinguishes three syntactically different temporal constructions which apparently have, from a sentence semantic point of view, the same meaning. For these purposes it utilises, firstly, the concept (current) reference time as developed by English grammarians and, secondly, aspects of the results of a major study of BH word order by Walter Gross to determine the difference between topicalised, sentence final and temporal constructions separated by a *wāw* from the rest of the clause (they are supposed to be part of). It then establishes the following: (1) The difference between topicalised and sentence final temporal constituents is most probably due to a difference in the information structure of the sentences in which they are used. (2) The difference between, on the one hand, topicalised and sentence final temporal constituents and, on the other hand, temporal constructions separated by a *wāw* from the rest of the clause, is of a different nature. The latter are used exclusively to specify or update the temporal vantage point of an event, i.e. its (current) reference time. This is in contrast to topicalised and sentence final temporal constituents that specify the temporal profile of an event or state of affairs. It may be the time the event took place, its duration or frequency.

ANIMADVERSIONES

Οἶκος et οἰκία chez Marc comparé à Matthieu et Luc

L'Evangile de Marc utilise deux mots très proches l'un de l'autre pour désigner la maison: οἶκος et οἰκία. Or, une étude serrée des usages marciens de ces termes permet de constater que ces usages répondent à des différences de connotations associées à ces termes par Marc. La note qui suit comporte trois parties. Nous commencerons par étudier les occurrences des deux termes considérés chez Marc seulement; l'analyse séparée des deux termes sera suivie par une reprise systématique et comparative des résultats. Puis, la différence de traitement de οἶκος et de οἰκία par Marc sera comparée à la différence de traitement de ces termes habituelle en grec classique, dans le Nouveau Testament en général, et plus précisément dans les deux autres évangiles synoptiques. Enfin, les particularités de l'usage marcien seront relevées pour conclure.

I.

οἶκος

Le terme οἶκος apparaît 13 fois dans l'Évangile de Marc, en 2,1.11.26; 3,20; 5,19.38; 7,17.30; 8,3.26; 9,28; 11,17, dont deux usages en Mc 11,17 (1). On peut regrouper ces usages comme suit:

Les expressions "la maison de Dieu" en 2,26 ou "ma maison" et "maison de prière" en 11,17 désignent de manière précise le Temple. Dans deux cas de guérison (2,11; 8,26) et un cas d'exorcisme (5,19), Jésus renvoie le malade guéri ou le possédé libéré "dans *sa* maison". Le pronom personnel au génitif d'appartenance souligne l'invitation à rentrer *chez soi*, c'est-à-dire la réintégration de la place qui est la sienne dans la société: l'intervention de Jésus réinsère dans la communauté humaine dans laquelle il est possible d'habiter dorénavant. Cette même façon de désigner le "chez soi", donc une relation réflexive par rapport à sa propre maison, se trouve en 7,30 pour dire que la Syrophénicienne rentre chez elle et en 8,3 pour dire que Jésus ne peut pas renvoyer les gens chez eux à jeun. Toutes ces occurrences sont suivies du génitif d'appartenance, mais l'article défini n'est pas toujours présent.

(1) Les seules variantes textuelles sont l'occurrence de οἰκία à la place de οἶκος en 5,38 dans D(05),565,700 — comme on le verra dans l'exposé qui suit, c'est probablement une influence des parallèles synoptiques — et en 7,17 dans D(05),565, et l'absence de toute occurrence en 8,3 dans θ(038),565,700 et en 9,28 dans P45.

Le cas de 5,38 est différent: Jésus va dans la maison *de quelqu'un d'autre*, dans la maison du chef de la synagogue (Jaïrus) pour en guérir la fille; autrement dit, le sujet de l'action n'est pas mis en relation avec sa propre maison, c'est-à-dire avec son "chez soi".

Dans tous les cas mentionnés jusqu'ici, οἶκος est suivi du génitif qui précise l'appartenance de la maison. Dans les quatre usages non encore considérés, la maison est indéterminée (absence d'article défini et de génitif d'appartenance). En 2,1 et en 3,20, Jésus se trouve "dans une maison" où la foule vient le trouver. En 7,17 et en 9,28, εἰς οἶκον a le sens de "à l'intérieur", "dedans": c'est le lieu où les disciples peuvent interroger Jésus en privé. En 7,17, ils l'interrogent suite à son enseignement public sur le pur et l'impur, et, en 9,28, ils veulent savoir pourquoi ils n'ont pas réussi à chasser l'esprit impur hors de l'enfant possédé.

οἰκία

Le terme οἰκία apparaît 18 fois dans l'Évangile de Marc, en 1,29; 2,15; 3,25.27; 6,4.10; 7,24; 9,33; 10,10.29.30; 12,40; 13,15.34.35; 14,3, dont deux usages en 3,35 et deux usages en 3,27 (2). On peut reconnaître certains types d'usages de ce terme.

En 1,29; 2,15 et 14,3, Jésus est accueilli dans la maison *de quelqu'un d'autre* pour un repas (2,15; 14,3) ou pour y séjourner (1,29; cf. 1,29-35). Le génitif qui suit précise qui est le propriétaire de la maison. Le rapport de *propriété* caractérise 3,27; 10,29.30; 12,40; 13,15.34.35. Il est particulièrement marqué en 13,35: la οἰκία a un κύριος. En ce sens, la οἰκία est présentée comme un bien que l'on confie à ses serviteurs au moment de partir en voyage (13,34). A côté de ce rapport de propriété conçu de façon positive, plusieurs occurrences en expriment l'aspect négatif: puisque la maison est un lieu que l'on peut posséder, et donc qui contient des biens, elle peut être pillée (3,27) ou dévorée (12,40). Perdre la maison (10,29-30), c'est perdre une sécurité et, en cas de danger imminent, on peut être tenté d'entrer pour chercher quelque chose dans la maison avant de prendre la fuite (13,15). 6,10 et 7,24 parlent de la maison comme endroit où l'on séjourne en cours de voyage: εἰς οἰκίαν (sans article défini et sans génitif d'appartenance). 9,33 et 10,10 désignent le lieu d'un entretien privé de Jésus avec ses disciples (*avec article* et sans génitif): en 9,33, c'est Jésus qui interroge ses disciples "dans *la* maison" pour savoir de quoi ils parlaient en chemin et, en 10,10, ce sont les disciples qui, une fois "dans la maison", interrogent Jésus sur ce qu'il vient de dire dans l'enseignement sur le divorce.

Enfin, 3,25 et 6,4 parlent de la οἰκία comme maisonnée: elle peut être divisée contre elle-même (3,25) et l'on peut être méprisé "dans sa propre maison" (6,4).

(2) La seule variante textuelle où οἰκία est remplacé par οἶκος se trouve en 6,10 dans le minuscule 788. Sinon il est remplacé par ὁδός en 2,15 dans le minuscule 69.

Lorsque l'on compare les emplois de οἶκος et οἰκία chez Marc, on constate à première vue que certains sens sont attribués sélectivement à l'un ou à l'autre de ces termes, mais qu'il est moins facile de comprendre pourquoi l'évangéliste a préféré un terme à l'autre dans d'autres cas. Ainsi, Marc utilise toujours οἶκος lorsqu'il s'agit du Temple, de la "maison de Dieu", ou pour dire "chez soi". A l'opposé, il utilise toujours οἰκία lorsqu'il veut parler de la maisonnée ou pour désigner une relation de propriété par rapport à la maison. En revanche, lorsqu'il parle de quelqu'un qui se rend dans la maison *de quelqu'un d'autre*, il utilise tantôt οἶκος (5,38) et tantôt οἰκία (1,29; 2,15; 14,3). La raison est peut-être liée à la différence d'activité opérée dans la maison: guérir (5,38) ou recevoir l'hospitalité, compris comme: manger (2,15; 14,3) ou passer la nuit (1,29). Cette hypothèse devrait pouvoir être vérifiée. Notons pour l'instant que le fait que Marc utilise toujours οἰκία pour parler de la maison comme lieu où l'on est accueilli au cours d'un voyage (6,10; 7,24) pourrait aller dans le sens de cette hypothèse. Il n'est d'ailleurs pas impossible que le fait que οἰκία ait, chez Marc, le sens de "bien que l'on possède" connote le choix de οἰκία pour désigner le lieu où l'on séjourne en voyage: la maison, en tant que lieu qui contient des biens, serait par définition le lieu où ces biens peuvent être mis à disposition de ceux qui y sont accueillis. En poussant la réflexion plus loin, on peut alors se demander si le choix de οἰκία en 9,33 et 10,10 contre οἶκος en 2,1; 3,20; 7,17; 9,28 pourrait aussi s'expliquer par une différence de connotation entre ces deux termes qui paraissent ici, de prime abord, fonctionner comme des synonymes, pour désigner le lieu privé où Jésus aime, selon Marc, se retirer loin des foules. Pour répondre à cette question, il est nécessaire de pouvoir préciser les connotations de chacun des termes. C'est à cela que doit servir la comparaison des emplois marciens de οἶκος et οἰκία avec l'emploi de ces termes dans la langue grecque en général et par Matthieu et Luc plus particulièrement.

II.

Comparaison avec le grec classique

Remontant au thème nominal indo-européen **weik-*, **woiko-* qui dénotait à l'origine l'unité sociale formée de plusieurs familles [3] (cf. latin *vicus*, "village"), οἶκος a très tôt substitué dans la langue grecque l'ancien δόμος, dans le sens de maison construite, bâtiment. "Ainsi le nom de l'unité sociale a été transféré à l'habitat matériel qui délimite cette unité" [4]. Dans les poèmes homériques, οἶκος pouvait même désigner tout lieu d'habitation (par exemple la baraque d'Achille dans le camp achéen de l'*Iliade* ou, dans

(3) E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris 1969) I, 293-319 (= chap. 2; les quatre cercles de l'appartenance sociale), en particulier 308.

(4) BENVENISTE, *Le vocabulaire*, 308.

l'*Odyssée*, la grotte du Cyclope) (5). Cette signification est maintenue dans la tragédie attique et chez certains prosateurs attiques du 5ème siècle (Thucydide, Antiphon). Elle se retrouve dans certains sens particuliers: pièce, chambre (*Odyssée*, attiques), bâtiment public, temple, ou enfin, cage d'oiseau. Une deuxième acception attestée dans les poèmes homériques déjà est: patrimoine, propriété, biens de la famille. Enfin, une troisième acception, présente dès l'époque classique et encore au 1er siècle après J.-C., est celle de "maison royale" ou, plus largement "famille".

Quant à οἰκία, sa signification est en ionien et attique, dès le 5ème siècle: maison, bâtiment, lieu d'habitation. Chez les prosateurs et les poètes comiques attiques, οἰκία a généralement remplacé dans cet emploi l'ancien οἶκος. Cela a permis la spécialisation de ce dernier dans le droit attique pour désigner le patrimoine et plus précisément encore les biens aliénables ou l'héritage laissé par un défunt (6). En ionien et en attique toujours, οἰκία signifie encore "maisonnée", "membres d'une famille vivant ensemble", "famille dont on descend".

Comparaison avec le grec du Nouveau Testament en général

Le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (7) avait déjà relevé que, dans le Nouveau Testament, οἰκία pouvait aussi bien avoir le sens de maison que de maisonnée ou de propriété. En revanche, ce dictionnaire est beaucoup plus flou à propos de l'usage de οἶκος dans le Nouveau Testament. Surtout, ne traitant pas séparément l'usage des termes chez chaque auteur du Nouveau Testament, il ne permet pas de savoir si Marc utilise οἶκος et οἰκία de manière différente de Matthieu ou Luc. Ce dernier reproche peut aussi être adressé au dictionnaire de Walter Bauer (8). Quant à l'*Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (9), il ne traite pas non plus les divers auteurs séparément et considère que, dans la plupart des cas où οἶκος et οἰκία sont attestés dans le Nouveau Testament, ils sont interchangeables (10). Dans cette perspective, ce dictionnaire attribue à οἰκία la définition de maison, maisonnée et famille, et à οἶκος la définition de maison, maisonnée, famille, propriété et biens, ce qui ne correspond pas aux usages particuliers que fait Marc de ces deux termes.

(5) Pour toute cette partie lexicale sur les emplois de οἶκος et οἰκία, cf. les articles correspondants du LIDDELL-SCOTT-JONES (LSJ), *A Greek-English Lexikon* (Oxford 1996).

(6) Nous remercions Ettore Ricci de nous avoir signalé le livre de R. STANLEY, *The Athenian Republic: Democracy or the Rule of Law?* (University Park – London 1987) qui relève précisément (25) cette opposition entre οἶκος et οἰκία dans *Plaidoyers civils* 27-31 de Démosthène.

(7) O. MICHEL, "οἶκος, οἰκία" *TWNT* V, 122-136.

(8) *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 6, völlig neu bearbeitete Auflage von K. u. B. ALAND (Berlin – New York 1988) s.v. οἰκία et οἶκος.

(9) H. BATZ – G. SCHNEIDER (éd.) (Stuttgart – Berlin – Köln 1981).

(10) P. WEIGANDT, "οἶκος", *EWNT* II, 1223.

Comparaison avec Matthieu et Luc

Matthieu utilise deux fois moins οἶκος que οἰκία. Ses 10 usages de οἶκος (dont 2 en 21,13) sont stéréotypés et semblent correspondre à des formules-types dont certaines proviennent de la *Septante*: maison de Dieu (12,4; 21,13.38), "brebis perdues de la maison d'Israël" (10,6; 15,24), maison des rois (11,8), ainsi que, dans deux cas, l'expression pour dire "chez soi" (9.6.7; 12,44). A l'opposé, οἰκία semble recouvrir l'usage commun de maison au sens de domicile, bâtiment, propriété, patrimoine ou maisonnée, famille. Pour dire "chez quelqu'un d'autre", Matthieu utilise également οἰκία (11).

Luc a gardé un usage plus classique de οἶκος. En plus des usages stéréotypés conservés par Matthieu (12), on notera tout d'abord qu'en Lc 14,23 il faut probablement entendre οἶκος comme signifiant "la salle" plus que "chez soi" (13). Le fait que Mt 22,10 ait le terme plus spécifique de νυμφών à cet endroit va dans ce sens: le maître veut que la salle (de noces) soit pleine. Cet usage se retrouve en Ac 2,2 où Luc désigne par οἶκος la salle où sont réunis les disciples à la Pentecôte. De plus, Luc emploie largement οἶκος pour dire "chez quelqu'un d'autre" (1,40; 19,5 mais aussi 14,1 par exemple). Par ailleurs, il utilise aussi οἶκος pour signifier la maisonnée, la famille (9,61; 10,5; 11,17; 12,52; 19,9) (14). Sur ce dernier point, Luc suit l'usage classique qui est l'inverse de celui de Marc et de Matthieu.

Quant au terme οἰκία, il a chez Luc le sens de bâtiment, soit au sens de construction, par exemple la maison bâtie sur le roc ou sur le sable (6,48.49), soit au sens d'espace d'habitation, comme maison que l'on balaie (15,8), dont on s'approche (7,6; 15,25) ou dans laquelle le possédé n'habite pas (8,27).

Quelques exemples contrastés permettent de sentir les différences de connotation entre οἶκος et οἰκία chez Luc. Il y a trois occurrences de ces termes en Lc 7,36-49. En 7,36, on dit que Jésus entra εἰς τὸν οἶκον τοῦ Φαρισαίου; en 7,37, il est dit qu'une femme avait appris que Jésus était à table ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Φαρισαίου; et en 7,44, Jésus reproche au pharisien que lorsqu'il est entré εἰς τὴν οἰκίαν, celui-ci ne lui a pas versé d'eau sur les

(11) On insiste en principe sur le fait que celui qui va dans la maison ou qui s'y trouve est dans une maison dont il n'est pas le propriétaire. Exception: en Mt 17,25, Pierre va dans sa propre maison. Ce qui pourrait distinguer ce cas de 9,6.7 ou 12,44, c'est que l'on n'insisterait ici pas tant sur le fait que Pierre rentre *chez lui* que sur le fait que c'est au moment où il se trouve dans le lieu privé de la maison par opposition à l'espace public qu'a lieu la discussion qui suit.

(12) Dans lesquels il faut inclure "maison de David" (Lc 1,27.69; 2,4) ou "maison de Jacob" (Lc 1,33) pour désigner une maison royale, une lignée ou un clan, ainsi que Lc 11,51 où οἶκος ne désigne pas seulement le Temple en général, mais plus précisément cette partie du Temple correspondant au sanctuaire, le lieu où réside la présence de Dieu.

(13) Ce sens probable est déjà proposé par le dictionnaire BAUER, s.v. οἶκος, 1135.

(14) Mais aussi le domaine dans sa relation avec son propriétaire, le οἰκοδεσπότης. C'est le cas en 12,39. En 14,23, l'usage de οἶκος peut aussi être influencé par le rapport de propriété engendré par la présence de οἰκοδεσπότης (14,21).

pieds et ne lui a pas donné de baiser. Luc distingue l'entrée dans une maison pour indiquer la qualité d'une relation avec celui qui y habite (7,36) et l'entrée dans la maison signifiant le passage de l'extérieur du bâtiment à l'intérieur (7,44). Dans le premier cas, c'est l'usage de οἶκος pour dire "chez soi" qui est étendu chez Luc à la situation où l'on veut dire "chez quelqu'un d'autre que soi". Dans le second cas, c'est la localisation spatiale qui est accentuée: en sachant que Jésus est *dans* la maison, la femme sait *où* il se trouve (7,37); quant aux ablutions rituelles et aux salutations, elles se situent à l'endroit où l'on franchit l'entrée dans le bâtiment (7,44).

En 10,5, Luc utilise successivement οἰκία puis οἶκος. Le premier terme lui sert à désigner le lieu dans lequel des disciples sont accueillis au cours de leur mission. Mais lorsqu'il parle de la paix que l'on invoque sur la maison, c'est οἶκος qui est utilisé. On retrouve donc le sens classique de maisonnée attribué à οἶκος que Luc est seul à comprendre ainsi parmi les auteurs des évangiles synoptiques.

Ce qui veut dire aussi que Luc attribue à οἰκία une connotation différente de celle que lui attribuent Marc et Matthieu, même lorsqu'il l'utilise dans des contextes tout à fait parallèles à ceux-ci. Ainsi, lorsqu'en 9,4, dans un contexte semblable à 10,5, Luc parle des disciples qui entrent dans une maison au cours de leur mission, οἰκία mettra certainement plus l'accent sur le caractère "bâtiment" de la maison alors qu'il aura une connotation moins précise chez Matthieu. Chez Marc, l'accent portera à l'inverse de Luc plutôt sur les connotations "chez quelqu'un d'autre" et "lieu contenant des biens mis à disposition", connotations qui sont justement associées chez Luc à οἶκος (15). Ces différences de connotation sont inévitables; elles dérivent de la différence entre les champs sémantiques recouverts par chacun des termes dans la langue des différents auteurs. A partir de là, on peut éclairer le cas de Mc 5,38 qui est, dans l'Évangile de Marc, la seule occurrence de οἶκος associée au fait que l'on aille chez quelqu'un d'autre. Nous faisions l'hypothèse que le fait que Jésus entre dans la maison pour guérir une fillette et non pour y être accueilli comme un hôte pouvait expliquer cette particularité. La comparaison avec les passages parallèles chez Luc et Matthieu est instructive à ce propos. En Lc 8,41, οἶκος correspond à "chez soi": Jaïrus demande à Jésus de venir chez lui. Il n'y a rien de particulier à cela puisque c'est une formule-type que l'on trouve chez les trois évangélistes. En Lc 8,51, il est dit en revanche que Jésus ne laisse entrer personne dans la οἰκία sinon Pierre, Jean et Jacques. L'insistance est mise sur le bâtiment, soulignant l'opposition spatiale dedans-dehors. Cette même insistance sur le bâtiment est rendue à l'inverse par Marc à l'aide du terme οἶκος (5,38). La

(15) On pourrait dire la même chose de Lc 4,38 quand on le compare à ses parallèles Mc 1,29 et Mt 8,14, ou pour Lc 5,29 par., Lc 18,29b par., Lc 17,31 par. Ce dernier cas est particulièrement éclairant: lorsque le malheur arrive et qu'il faut fuir précipitamment sans avoir le temps d'entrer dans la maison pour y chercher quelque chose, Luc dit qu'il ne faut pas aller chercher ses affaires ἐν τῇ οἰκίᾳ alors que Marc et Matthieu disent qu'il ne faut pas aller chercher quelque chose ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ. Encore une fois, là où Marc utilise οἰκία pour souligner l'aspect de la relation de propriété avec des biens, Luc met l'accent sur le caractère de bâtiment de ce même terme.

preuve est que le contexte de la phrase décrit les perceptions sensorielles qui accompagnent le moment de la pénétration dans la maison. On souligne ainsi l'aspect concret, matériel du bâtiment, et donc l'opposition dedans-dehors (16). Autrement dit, Mc 5,38 ne veut pas désigner l'hospitalité accordée mais le fait de pénétrer dans l'espace privé par opposition à l'espace public.

Deux occurrences lucaniennes méritent encore une explication. Pour parler de la maison "percée" par le voleur, Lc 12,39 utilise οἶκος alors que Mt 24,43 a οἰκία. Le fait que, dans un contexte où il est aussi question de voler, Lc 11,21-22 parle de garder la αὐλή là où Mc 3,27 et Mt 12,29 parlent de piller la οἰκία, est un indice que la "maison" ne doit pas être envisagée dans cette situation comme un seul bâtiment au sens strict, mais plutôt comme un bien qui peut, par exemple, correspondre à un complexe de bâtiments avec une cour. Dans ce sens, "percer la propriété" sera tout à fait bien rendu par οἰκία chez Matthieu et par οἶκος chez Luc.

Reste l'expression "dévorer les maisons des veuves" que l'on trouve rendue à la fois en Mc 12,40 et en Lc 20,47 (17) par l'expression κατεσθίουσιν τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν. Chez Marc ou Matthieu, l'expression ne choque pas: on pourrait simplement comprendre que l'on parle des biens des veuves. Mais, selon tous les autres usages de οἶκος et οἰκία chez Luc, ce sens n'est pas possible pour οἰκία chez cet évangéliste. Si Luc a conservé l'expression trouvée chez Marc telle quelle, c'est qu'il devait certainement l'entendre autrement. Le verbe κατεσθίειν peut en effet être employé de manière métaphorique pour dire, par exemple, "dévorer une πόλις" (18) ou "dévorer des θεμέλια" (19). Luc pouvait sans peine entendre ici une formule mettant en jeu une métaphore où le mot οἰκία est utilisé dans le sens de bâtiment pour dire qu'on ôte même l'abri aux veuves.

III.

L'emploi de οἶκος et οἰκία chez *Matthieu* est tout à fait typique du grec de la koinè. Par rapport au grec classique, οἶκος ne s'est plus conservé que dans des usages fixes (20) et il a été remplacé très généralement par οἰκία pour exprimer les différents sens de maison: bâtiment, maisonnée, propriété, intérieur. Luc, à l'inverse, utilise une langue littéraire qui s'inspire du grec classique. Son emploi de οἶκος est donc beaucoup plus large que Matthieu. Outre les usages fixes, οἶκος apparaît chez lui avec les sens de maisonnée et de patrimoine. Il utilise aussi ce terme pour dire "aller chez quelqu'un d'autre". Et il réserve à οἰκία le sens plus particulier de maison en tant que bâtiment.

(16) Le fait que οἰκία est un terme qui recouvre tous les sens communs de "maison" chez Matthieu très souvent ne permet pas de préciser la connotation particulière que peut avoir ce terme dans cet évangile; c'est le cas ici en Mt 9,53.

(17) Et dans certains manuscrits en Mt 23,14.

(18) Mnésimaque (poète comique du 4ème siècle av. J.-C.), frg. 8PCG, v. 4.

(19) *Septante*, Am 1,4.7.10.12.14; Am 2,2.5.

(20) Pour désigner la "maison de Dieu", et dans ce cas il s'agit même en général de citations de la *Septante*, la "maison d'Israël" ou pour dire "chez soi".

Marc, quant à lui, fait un usage plus restreint de οἶκος que Luc, mais plus étendu tout de même que Matthieu. Surtout, les connotations qu'il attribue plus spécifiquement à οἶκος et οἰκία sont inversées par rapport à Luc. Ainsi, lorsque maison a clairement le sens de maisonnée ou de propriété, Marc utilise toujours οἰκία. Dans les cas où l'on dit que l'on demeure ou que l'on se rend dans la maison "de quelqu'un d'autre" que soi, l'analyse demande un peu plus de soin. Marc utilise une fois (5,38) οἶκος dans ce contexte-là. Quand on compare cette occurrence avec Mc 1,29; 2,15; 14,3, il apparaît que Mc 5,38 est le cas qui insiste le plus sur la connotation "bâtiment" de la maison. L'accent n'y est pas mis sur une relation d'hospitalité qui s'instaurerait entre Jaïrus et Jésus, mais sur le fait que Jésus pénètre dans l'espace intérieur de la maison pour y intervenir. Or, justement, dans ce contexte, Luc choisit de remplacer οἶκος par οἰκία! Ce qui permet de faire l'hypothèse que là encore, Marc et Luc ont des usages inverses de οἶκος et οἰκία. Lorsqu'il s'agit d'insister sur la relation entre celui qui accueille et celui qui est reçu, Luc utilise οἶκος et Marc οἰκία. Lorsqu'il s'agit d'insister sur les caractéristiques matérielles (bâtiment) ou spatiales (opposition dedans - dehors) de la maison, Luc utilise οἰκία et Marc οἶκος.

A partir de là, on peut revenir, pour conclure, sur les six occurrences suivantes de Marc: 2,1 (ἐν οἴκῳ), 3,20; 7,17; 9,28 (εἰς οἶκον), 9,33 (ἐν τῇ οἰκίᾳ) et 10,10 (εἰς τὴν οἰκίαν) qui sont toutes sans génitif d'appartenance et que l'on peut être tenté de traiter comme des synonymes. Ces expressions sont tout à fait caractéristiques de Marc. En effet, il y a pour tous ces passages une péricope parallèle chez Matthieu ou chez Luc [21] ou même chez les deux, et dans tous les cas la précision par Marc que l'événement se passait "dans une/la maison" a été supprimée par ces auteurs. Cette observation rejoint les travaux qui ont montré que la "maison" joue le rôle d'une catégorie théologique dans l'Évangile de Marc [22]. Dans un seul cas (Mt 17,19 par. Mc 9,28), Matthieu a gardé la mention du caractère privé de l'enseignement dispensé, mais il a remplacé εἰς οἶκον par κατ'ἰδίαν. Quant aux expressions elles-mêmes, il est intéressant de noter la particularité suivante. Les expressions ἐν τῇ οἰκίᾳ et εἰς τὴν οἰκίαν sont courantes chez Matthieu et Luc [23]. Elle semblent avoir une connotation spatiale évidente et pourraient correspondre à une expression stéréotypée dont la meilleure traduction serait "dedans". En revanche, on ne trouve jamais ἐν οἴκῳ ou εἰς οἶκον chez Matthieu ou Luc. Chez Marc, ce sont ces expressions qui semblent être des formules-types pour dire "dedans". Elle servent très clairement à opposer l'espace privé de l'espace public. Ce n'est pas pour rien que dans tous ces cas la présence de la foule est indiquée à un moment ou un autre, la maison caractérisant ainsi un espace *à part*. Comment comprendre alors 9,33 et 10,10 chez Marc? Une possibilité est de voir dans ces expressions les

(21) Parallèles à 2,1; 9,28.33 chez Mt et Lc; parallèles à 7,17; 10,10 chez Mt seulement; parallèle à 3,20 chez Lc seulement.

(22) cf. p.ex. E. S. MALBON, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (Sheffield 1991) 117-120.

(23) Mt 5,15; 8,6; 9,10, Lc 17,31 et peut-être Lc 10,7 pour la première, Mt 2,11; 9,28; 10,12; 13,36; 17,25 et Lc 7,44; 8,51 pour la seconde.

formules-types également observées chez Matthieu et Luc. Dans ce cas, les expressions de Mc 9,33; 10,10 fonctionneraient dans cet évangile comme des synonymes de ἐν οἴκῳ / εἰς οἶκον. Une autre possibilité est de considérer que les connotations de οἶκος et οἰκία dans les autres usages de ces termes chez Marc influencent aussi le sens des occurrences considérées ici. Dans ce cas, "dans une maison" en 2,1; 3,20; 7,17; 9,28 insisterait plutôt sur la connotation spatiale et voudrait dire "dedans" alors qu'en 9,33; 10,10, l'accent porterait plutôt sur le lieu où l'on reçoit l'hospitalité en voyage et voudrait dire "à la maison" (24). En effet, 9,30 puis 10,1.32.46; 11,1 ponctuent le voyage que Jésus entreprend pour se rendre à Jérusalem dans cette section de Marc (8,22–10,52) où la thématique du chemin est si importante. Ceci expliquerait pourquoi ces deux occurrences (Mc 9,33; 10,10) ne se trouvent que dans cette section de l'évangile.

Université de Genève
Faculté autonome
de théologie protestante
3, place de l'Université
CH-1211 Genève 4

Pierre-Yves BRANDT
Alessandra LUKINOVICH

(24) Remarquer la présence de l'article dans ces deux occurrences: il s'agit d'une maison bien déterminée.

La estructura de Hebreos 11,1

El texto de Heb 11,1, considerado por la mayoria de los autores como una definición de la fe, conoce un larguísimo debate, centrado de manera particular en la palabra ὑπόστασις. Esta presenta los mayores problemas desde el punto de vista exegético por la gran variedad de significados que ha recibido, sobre todo en el griego clásico y en la versión de los LXX. El uso de la palabra en el NT está reducido sólo a cinco ocasiones, tres de las cuales se encuentran en la carta a los Hebreos (1,3; 3,14 y 11,1). Las otras palabras de Heb 11,1, si bien en menor medida, conocen también algunos vaivenes. Expondremos aquí en primer lugar los resultados de investigaciones anteriores en relación a dichas palabras, luego discutiremos la estructura del versículo 1 (la definición propiamente dicha), para presentar finalmente la conclusión.

I

ὑπόστασις

Esta palabra ha recibido un gran número de posibles traducciones (1). Para la resolución del problema consideramos útil la apreciación de Köster:

> Nell'affrontare il testo occorre prima di tutto partire dall'idea che ὑπόστασις in *Hebr* 11,1 deve avere non solo un significato corrispondente all'uso linguistico greco altrove attestato, ma presumibilmente anche lo *stesso* [subrayado nuestro] valore che presenta nel resto della Lettera agli Ebrei. Bisogna inoltre osservare che ὑπόστασις sta qui in parallelo con ἔλεγχος e proprio in una frase che è piena di termini teologici di capitale importanza (2).

Sin embargo, más que decir *el mismo valor* (cosa bastante difícil de probar dada la variedad de significados que presenta el término),

(1) G. HARDER, «ὑπόστασις», *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento* (Bologna 1976) 718, resume la gama de posibilidades de traducción de la siguiente manera: «Queste sono possibilità di interpretazione:

a) *sicurezza, aspettativa*, sicura *fiducia* di ciò che si spera; per cui il genitivo è inteso come genitivo oggettivo (per e. B. Weiss, in riferimento a 3,14; similmente Riggenbach, Moffat, Windisch. A favore di questa interpretazione parla 10,38, ove pusillanimità e fede vengono contrapposte tra loro).

b) *pegno, sicurezza, garanzia* (per es. Spicq, Comm. II, 37: *une garantie des réalités célestes*).

c) *realizzazione, concretizzazione* (soprattutto Dörrie l.c., W. Bauer, *Wörterbuch zum NT*; anche i Padri della chiesa; la Volgata: *sperandarum substantia rerum*)...».

(2) H. KÖSTER, «ὑπόστασις», *GLNT, XIV, 742-743.*

es más exacto remontarse a un concepto fundamental, común denominador de todos los matices que ha recibido el mismo término, sobre la base del cual se pueda proceder en la búsqueda de una mayor precisión. En este orden de cosas, es el P. Murillo quien ofrece la solución más equilibrada. Afirma él que el concepto de «fundamento o base» ofrece mejor el denominador común de los diversos matices que el término presenta, y precisa más tarde que se debe estar atento a que se da a este concepto de «fundamento» un valor muy elástico (como causa, incoación, preludio, posición, motivo, razón...), aunque sin salir de la noción en su valor genuino (3).

ἔλεγχος

Podemos reducir a dos los significados atribuídos a esta palabra: el sentido subjetivo – convicción, persuasión: el sentido objetivo – argumento, prueba (4).

El significado subjetivo, considerando el uso de la palabra, debe ser descartado (5). En cuanto al significado objetivo más que una demostración debe entenderse como un medio de conocimiento.

πρᾶγμα

Tiene varios significados, pero todos expresan más o menos la idea de algo concreto, real (6) (acción, objeto, etc.). De todos modos, vale la pena recoger aquí las apreciaciones de algunos autores. Hahn afirma:

> L'uso di πρᾶγμα nella lettera agli Ebrei si distacca chiaramente dai tre significati finora trattati. In Eb 6,18 con πρᾶγμα si intendono due elementi (promessa e giuramento di Dio) per mezzo dei quali Dio rende nota la sua verità. In Eb 10,1 viene contrapposta, all'ombra dei beni futuri contenuta nella legge, l'immagine vera delle cose (τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων). La fede è in rapporto a queste cose, essa però non lo vede (11,1) (7).

(3) Cf. L. Murillo, *Rec. Bib* 2 (1921) 252-255; id., «Does "substantia" mean "realization" or "foundation" in Hebr. 11,1?», *Bib* 3 (1922) 79-87.

(4) Dice F. Büchsel, «ἔλεγχος», *GLNT, III, 396: «*ἔλεγχος ha il significato di a) *prova*, che valga a convincere di colpa, a confutare, ed anche *dimostrazione, confutazione*; *b*) *indagine, resa dei conti.* I LXX traducono con ἔλεγχος l'ebraico *tôkēḥâ (hôkîaḥ, nôkāḥ), confutazione, correzione*».

(5) Cf. Büchsel, «ἔλεγχος», 396-397; A. Vanhoye, *Quarta Pars Epistolae ad Hebraeos*, Romae (1972-73), 46-47. En el griego clásico ἔλεγχος también significa *elenco, catálogo* (cf. F. Montanari, *Vocabolario della Lingua Greca* (Torino 1995). Aunque este significado no existe en la Biblia, adquiere aquí una discreta resonancia teniendo en cuenta el catálogo de ejemplos que el autor pone a continuación (11,4-38).

(6) C. Maurer, «πράγμα», *GLNT*, XI, 44-51: «I LXX usano πράγμα in questo significato generale. Dei 125 esempi di πράγμα, più della metà compaiono nei libri scritti in greco nell'età ellenistica. Negli altri casi πράγμα traduce quasi ovunque «dābār» nel senso di cosa, affare. Altrove πράγμα traduce «ḥēfeṣ» = cosa, oggetto».

(7) H.-Chr. Hahn, «πράγμα», *Dizionario dei Concetti Biblici del NT* (Bologna 1976) 1125.

Por su parte, Maurer anota:

> Nella Lettera agli Ebrei si coglie quasi il ricordo dei πράγματα ἀσώματα, θεία, νόητα di Filone [= «le realtà incorporee, divine, intelligibili» rer. div. her. 63.66]. La ferma fiducia di ricevere il bene sperato, già pronto per i credenti, si fonda su due cose, precisamente su due eventi, avvenimenti (Heb 6,18): la promessa e il giuramento di Dio (6,13.17). La legge contiene solo un'ombra, non l'essenza delle cose, cioè il compimento stesso della salvezza (10,1) (8).

II

Un primer indicio de hallarnos ante una definición se puede encontrar en la inusual posición del verbo ἔστιν que subraya la intención del autor de poner de relieve lo que la fe *es*, en otras palabras, su *esencia* o *naturaleza*.

Los análisis que se han hecho hasta el momento de Heb 11,1 han subrayado la dificultad de la atribución del genitivo πραγμάτων a lo que le precede o a lo que viene a continuación. Mathis toma nota de la división presente en las versiones y en los Santos Padres para concluir que la evidencia crítica está tan dividida que es casi imposible decidir la cuestión (9). Actualmente se da casi por sentado que la coma debe ir antes de πραγμάτων, como el mismo Mathis acepta, si bien los argumentos no son decisivos. A nuestro parecer, en realidad, no habría que poner ninguna coma.

En efecto, en la definición de la fe consideramos como más apropiado sugerir una estructura de tipo concéntrica, común en la retórica bíblica, más bien que una estructura paralela basada en la rétorica griega. La estructura sería la siguiente:

ἐλπιζομένων
ὑπόστασις
ἔστιν δὲ πίστις πραγμάτων
ἔλεγχος
οὐ βλεπομένων.

Puede parecer un poco rebuscada tal forma de disponer el texto. De todos modos, que nos encontramos ante una expresa intención del autor en la forma de colocar las palabras, ya lo refiere Cosby (10). Nos encontra-

(8) MAURER, «πράγμα», 47.
(9) Cf. M.A. MATHIS, *The Pauline ΠΙΣΤΙΣ-ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ* (Washington 1920) 10-11.
(10) M. COSBY, *The Rethorical Composition and Function of Hebrews 11* (Macon 1988) 33: «Scholars have long noted the care with which the author of Hebrews constructs his sentences, and Nigel Turner states that "An unusual word order seems often designed to arouse the readers' attention... and even with his deliberately eccentric word order, he seems to relapse into Jewish Greek"».

mos delante de una estructura bien conocida en la retórica bíblica [11], que es llamada estructura concéntrica. Procuraremos ahora justificar tal estructura.

El obstáculo más grande se presenta desde el punto de vista esticométrico, es decir, la subdivisión del versículo en las dos partes propuestas (cosa definida – definición), arroja como consecuencia un desequilibrio que atentaría contra el paralelismo que debería ser respetado. Sin minusvalorar la importancia de tal criterio, creemos, sin embargo, que ni es el único ni debe ser ciegamente aplicado, como si el simple recuento de las sílabas bastase para obtener la disposición lógica y, consecuentemente, el significado de lo expresado. En la situación presente, nos parece más razonable, aún en desmedro del balance esticométrico, suponer una separación entre el objeto definido y la definición misma (como si existiesen los dos puntos), antes que una división que parta por el medio la definición, originando confusión y problemas de atribución de las partes [12].

Además, tal estructura permite responder mejor a las dificultades existentes, de manera particular la que se refiere a la desorientadora ubicación de πραγμάτων y a la estructura paralela anteriormente propuesta, considerada ya deficiente por algunos autores [13].

Hemos de recordar asimismo que una tal disposición estructural no es de ninguna manera desconocida para el autor. Está demostrado que la aplica en unidades de orden superior al versículo [14].

Tomando ahora solamente la definición, es bastante clara la correspondencia formal entre los términos extremos por un lado y términos medios por otro, dejando aislado el término central:

> términos extremos – participios verbales en pasivo presente neutro plural.
> términos medios – sustantivos en nominativo singular.

Se puede observar también la siguiente proporción silábica: 9 - 3 - 8.

III

En este tipo de estructuras, la disposición de las palabras (o versículos o frases si uno habla de estructuras de orden superior) sirve para poner de

(11) La existencia de tal tipo de estructuras al interno de la Biblia es un dato adquirido, como se puede ver en R. Meynet, *L'Analisi Retorica* (Brescia 1992) 170-172.

(12) Ejemplos análogos, si bien en unidades literarias de orden superior, e incluso de mayor desequilibrio esticométrico pueden verse en Meynet, *L'Analisi Retorica*, 207, 218, 219.

(13) M. Cosby, *The Rhetorical Composition*, 38: «The rhetorical investigation conducted above adds credibility to Dautzenberg's argument against viewing 11:1 as a parallel construction».

(14) Cf. A. Vanhoye, *La Structure Littéraire de l'Épitre aux Hébreux* (Paris 1976).

relieve la palabra que ocupa el centro. Por lo tanto, el autor pone en relación la fe con lo que él llama πράγματα (no vemos otra posibilidad que considerar el genitivo como genitivo objetivo). El problema es saber si dicha palabra es usada en sentido general o si tiene un contenido más específico. Es decir, si es posible determinar un uso técnico de la palabra. Pasamos por lo tanto al análisis de este problema, es decir, *¿cuál es el significado de πράγματα en Heb 11,1*?

Una primera aproximación se puede intentar recordando algo previamente anotado, a saber, que πρᾶγμα, a través de la versión de los LXX, guarda una estrecha relación con el término hebreo *dābar* (cf. nota 6). Es sabido que esta palabra hebrea es utilizada para referirse a palabras como asimismo a hechos y cosas. Se puede verificar que en esta línea se encuentra el autor de la carta observando los usos previos que él hace de este término (6,18 y 10,1). Es un hecho que él utiliza el término en dos ocasiones muy específicas, ya que se refiere a realidades que, de un modo u otro, entran en relación con la esfera divina; podríamos llamarlas de manera general «cosas celestes, divinas, trascendentes». De todos modos, la traducción por «cosa» o «realidad» sin una especificación mayor basta para hacer comprensible el texto. Es el contexto el que, en ambos casos, permite entender que el autor quiere dar a entender un determinado tipo de realidades. ¿Es posible que en este caso el autor tenga en mente una cosa semejante, es decir, que esta palabra que, en el uso común goza de una gran variedad de significados, tenga aquí *para él* un significado muy concreto? Si atendemos al extremo cuidado con que el autor elige sus palabras y la disposición de las mismas, nos inclinamos por una respuesta afirmativa. Si nos detenemos por el contrario en la ausencia del artículo, se sugiere una respuesta negativa. Sea como sea, si nos limitamos al v. 1 solamente, la duda sobre qué cosa tenía en mente el autor sería insoluble. El análisis del versículo siguiente nos coloca en el camino para intentar una respuesta.

IV

El versículo 2 no presenta grandes problemas exegéticos en si mismo, aunque sí adquiere un peso muy diferente según la exégesis del v. 1 ([15]). Analizamos primero el vocabulario para intentar luego penetrar en la intención del autor.

μαρτυρέω

Presenta un uso bastante específico en el autor (7,8.17; 10,15; 11,2.4.4.5.39). Todas las veces, implícita o explícitamente, se refiere al testimonio brindado por las Sagradas Escrituras, es decir, a lo que está escrito;

([15]) W. LANE, *Hebrews* (WBC 47B; Dallas 1991) 330: «The explanatory statement that <the men of the past> (οἱ πρεσβύτεροι; cf. Ps 104 [MT 105]: 22 LXX) received attestation from God ἐν ταυτῃ, "on this account", clearly means within the scope of faith presupposed in v. 1».

en última instancia es un testimonio dado por Dios [16]. Todas las veces que existe una referencia específica y no global se refiere a personajes o hechos que caen fuera de la Antigua Alianza: Melquisedec (7,8), el orden de Melquisedec contradistinto del orden de Aarón (7,17), Abel (11,4.4), Henoc (11,5), la Nueva Alianza (10,15). Es como si el autor tuviese particular cuidado en hacer resaltar estos momentos, mientras que para los restantes le basta una referencia en general (cf. 11,2.39). Es decir, quiere hacer comprender que Dios mismo testifica respecto de esos elementos que, estrictamente, no pertenecen a la Antigua Alianza.

El verbo en voz pasiva quiere decir «haber recibido testimonio» en sentido de aprobación, o sea «haber sido aprobado». En el uso específico del autor significa una aprobación dada por Dios.

πρεσβύτερος

El sentido propio de la palabra es «anciano», «antiguo», «antepasado», «ancestro», pero se puede comprender en un sentido honorífico, es decir, que indica algún personaje de importancia en un determinado orden. Aquí, este orden es el orden de la fe. Es decir, serían los personajes ilustres que han marcado la historia previa en el orden de la fe. Lo que el autor dice es que si los hombres ilustres del pasado han recibido aprobación (y de hecho la recibieron) es justamente [17] por la fe. Fue por esta clase de fe que los antiguos recibieron la aprobación, y, por lo tanto, su vida es atendible como testimonio. La aprobación recibida certifica que su fe era auténtica, objetiva y subjetivamente, o sea, auténtica en cuanto a lo que creían y auténtica en cuanto a que verdaderamente creían, no eran hipócritas. La fe es el medio, el instrumento que permite recibir la aprobación (dativo instrumental = como virtud del sujeto) y, al mismo tiempo, aquello que es aprobado, el ámbito en el que se recibe la aprobación, aquello respecto de lo cual se da testimonio (dativo local en sentido metafórico = como objeto creído) y que es encomiable e imitable.
Traducimos:

«En efecto, en esta misma [fe] fueron aprobados los antepasados».

V

El problema era saber si el autor tiene en mente algún tipo particular de realidades cuando usa la palabra πράγματα. El uso posterior que él mismo hace (en el resto del capítulo 11) de la palabra πίστις nos induce a pensar que para el autor esta palabra está cargada de un contenido muy con-

(16) Vale la pena notar que salvo en dos ocasiones (10,15 y 11,4: justamente cuando se *nombra* el Espíritu Santo o Dios), en las ocasiones restantes se utiliza el pasivo sin referirse el sujeto que da testimonio, de lo cual debe inferirse que es un pasivo teológico.

(17) ταύτῃ subraya mejor que αὐτῇ la conexión con lo que ha expresado anteriormente: «en ella misma». «justamente en ella».

creto, ya que todos los ejemplos de la fe que aduce a continuación, tomados de una fuente y de un contexto muy precisos, hacen referencia a «cosas divinas, trascendentes».

Así se comprende mucho mejor, también, la conexión lógica con el v. 2, explícitamente manifestada a través de la partícula γάρ, que sirve para establecer un nexo lógico entre ambas proposiciones. Si, por el contrario, se sostiene que πράγματα son «cosas» en general y no «cosas divinas», entonces se desvanece dicha conexión lógica entre los vv. 1 y 2 expresada por esa partícula, resultando poco menos que absurdo llamar a testificar a los antiguos en una cosa que sería más que evidente, si la fe es entendida en sentido general. Vale la pena subrayar que el autor dice ἐν ταύτῃ, queriendo llamar la atención sobre la identidad de la fe definida en el v. 1 y aprobada en los antiguos en el v. 2 (18). Si fuese una fe comprendida en sentido general, se podría llamar a cualquier personaje presente, en vez de andar a buscar los ejemplos de la tradición.

A la consideración recientemente expuesta que se refiere solamente al contexto subsiguiente al v. 1, hemos de añadir la consideración del contexto antecedente. En efecto, en 10,38-39 el autor ya ha introducido el tema dando una orientación precisa a lo que él quiere entender por fe y no es otra que la fe que hace vivir al justo de Dios («*mi* justo»), que permite adquirir o salvar la vida. Evidentemente, el autor tiene en su cabeza una idea bien precisa de lo que entiende por fe.

*

* *

Resumiendo el análisis hecho en los cinco puntos anteriores, podemos afirmar que lo que el autor enseña es que la fe se refiere de modo concreto a determinadas realidades que se inscriben en el ámbito divino, trascendente (19), de tal modo que permite conocerlas y esperarlas, sin eliminar el modo propio de hacerlo. Por ello, aunque no se ven (ni siquiera con la «vista» de la inteligencia) la fe es una prueba (20) de su existencia (cf. 10,1). Y aunque son inalcanzables para nosotros por su misma naturaleza, la fe es el fundamento (21) de las cosas que se esperan (cf. 6,18 + 1,3 = la inmutabili-

(18) El argumento no pierde valor si se acepta la otra variante textual de αὐτῇ.

(19) Lane subraya el valor enfático de la posición de ἔστιν, advertencia que en la presente exégesis del versículo es perfectamente asumible, por el giro que imprime al desarrollo del sermón. Cf. W. Lane, *Hebrews*, 325.

(20) La πίστις evoca un πιστός (digno de fe) que le permite ser ἔλεγχος (cf. 2,17; 3,2.5; 12.2).

(21) Recordamos la riqueza comprehensiva de la traducción de ὑπόστασις como «fundamento» vista anteriormente. En relación con esto, ¿necesariamente el autor tiene que haber querido expresar una y sólo una de las posibles traducciones? ¿no es posible que haya querido dejar una cierta polivalencia? Por estas razones, consideramos conveniente no introducir una mayor determinación en la traducción de ὑπόστασις.

dad de que habla en 6,18 encuentra su último fundamento en la misma sustancia divina).
Traducimos:

«Ahora bien, la fe es fundamento de realidades [trascendentes] que se esperan, prueba de realidades [transcendentes] que no se ven. En efecto, en esta misma [fe] fueron aprobados los antepasados» ([22]).

Como consecuencia de la exposición anterior se siguen los siguientes corolarios:

a) El v. 11,1 no es una simple recomendación de la fe ([23]), sino una auténtica definición de la misma, definición incompleta porque no precisa su naturaleza (de virtud), sino que hace referencia sólo a su objeto (las realidades celestes, trascendentes), pero definición al fin y al cabo.

b) En cuanto a la definición de la fe en el texto de Heb 11,1: por el objeto propio al cual se hace referencia (el cual se comprende a partir del contexto, tanto antecedente como subsiguiente, y no de la sola frase del v. 1), hay que afirmar que es una definición de fe en el sentido religioso de la palabra (se refiere a realidades celestes, divinas, trascendentes), no en el mero sentido general ([24]).

c) En cuanto a la ediciones críticas del NT ([27]N-A y [4]GNT): sería conveniente eliminar la coma introducida en el texto griego que vicia la estructura del mismo. Si se debe colocar una coma, resulta más convincente el criterio expuesto por Meynet:

> Quando il termine unico si trova in terza posizione, esso si può ricollegare sintatticamente tanto al primo quanto al secondo membro, sebbene la tendenza normale sia per ricollegarlo al primo: la pronominalizzazione infatti è più frequente nel secondo membro che nel primo ([25]).

Por lo tanto, debería ser puesta después de πραγμάτων. A esto hemos de añadir que la palabra πραγμάτων en las otras dos apariciones (6,18; 10,1)

([22]) Parafraseando la definición creemos que se puede expresar mejor en español lo que la exégesis realizada explicita, pero que en el texto griego está implícito. La frase griega podría parafrasearse así: «Ahora bien, la fe se refiere justamente a realidades trascendentes, fundamento en relación a aquellas que se esperan, prueba en relación a aquellas que no se ven . En efecto, en ella misma fueron aprobados los antepasados».

([23]) Cf. W. LANE, *Hebrews*, 328.

([24]) Una exégesis profunda podría quizás conducir a considerar que el autor se refiere a la fe cristiana. El problema mayor es captar el grado de contenido teológico de los términos utilizados por el autor y la intención de poner en contacto diversas realidades por el uso de una misma palabra. En este caso, la cuestión adquiere un peso relevante en relación con el pueblo hebreo, ya que si aquí el autor entiende la fe cristológica, fe que ya tiene presente, en algún modo, a Cristo en el AT, quiere decir que el rechazo de Cristo por parte de una porción del pueblo elegido significa el rechazo de la fe de los antepasados y, por lo tanto, la auto-exclusión del pueblo elegido, y que permanecen fieles a Dios sólo aquellos que han aceptado a Cristo.

([25]) MEYNET, *L'Analisi Retorica*, 170.

hace más bien referencia a las cosas que se esperan, por lo cual se relaciona mejor con ἐλπιζόντων. Esto no sorprende si se tiene en cuenta la « manera de ser » de la fe, íntimamente relacionada con la esperanza ([26]). De todos modos, sin la coma queda mejor expresada la unión existente entre el aspecto cognoscitivo de la fe y su función como fundamento de los bienes esperados.

d) En cuanto a la traducción subjetiva de ἔλεγχος–ὑπόστασις: ya hemos visto sobre la base lingüística que no son aceptables. Sobre la base de la exposición realizada hemos de hacer notar cuánto empobrecen el sentido del término.

e) La exégesis propuesta de 11,1 clarifica la afirmación realizada en 10,38: « el justo mío vivirá de la fe », o sea, de esa referencia a las realidades celestiales, trascendentes.

C.C. 376
5600 – San Rafael
Argentina

Ervens Mengelle

([26]) cf. R. Bultmann, « πίστις », *GLNT* X, 400-488.

Antiochian Temporal Interpolations in 2 Kgs 6,24–7,20

The biblical legend of the lifting of the Aramaean siege of Samaria in the Elisha cycle serves to glorify the figure of the prophet by showcasing the infallible outcome of his predictions and curses (1). The deliverance of Samaria, scheduled like a train trip, whose fulfillment is forecast for the following day (2 Kgs 7,1-2.16-20), inevitably arrives on time. The core of the story, a series of farcical events leading up to the vindication of the prophet's reputation, occurs בַּנֶּשֶׁף (vv. 5.7). This Hebrew term is clearly used to express both the dim light of dawn and dusk in the OT (2), a temporal ambiguity appreciated by the Amoraim. *B. Ber* 3b preserves a discussion of the use of this word as denoting the conclusion of either the evening or day. Both Josephus and Targum Jonathan understand the term in 2 Kgs 7,5.7 as referring to dusk (3). Premodern (4) and especially modern

(1) On the nature of Elisha and the political miracle story or *legenda*, see A. Rofé, *The Prophetical Stories: the Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible, their Literary Types and History* (trans. D. Levy) (Jerusalem 1988) 55-74.

(2) נֶשֶׁף as evening: 2 Kgs 7,5.7; Isa 5,11; 21,4; 59,10; Jer 13,16; Job 24,15; Prov 7,9; as morning: 1 Sam 30,17; Ps 119,147; Job 3,9; 7,4; see BDB 676; KB III, 690; B. Kedar-Kopfstein, " נֶשֶׁף næšæp" *TWAT* V, 674-676.

(3) Josephus, *Ant* 9.76: the lepers "went by night (νυκτός) to the camp of the enemy" the equivalent of 2 Kgs 7,5. *Tg. Neb* has, for 2 Kgs 7,5.7, בקבלא, "in the dark"; A. Sperber, *The Bible in Aramaic II: the Former Prophets According to Targum Jonatham* (Leiden 1959) 286-287; on Aramaic קבלא, see M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York 1950 [1903]) II, 941; M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 2; Ramat Gan 1990) 472. Unhappily, none of the 2 Kgs 7 fragments identified among the Dead Sea materials cover vv. 5.7 or 12. The root *nšp* is not attested in a recent survey of ancient Semitic inscriptions; J. Hoftijzer – K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions* (HO Abt. 1: Der Nahe und Mittlere Osten 21; Leiden 1995) II, 765. On the etymological background of biblical נֶשֶׁף, see Kedar-Kopfstein, " נֶשֶׁף næšæp", 673-674.

(4) Vg = *vesper* (7,5), *tenebrae* (7,7). This passage was not a favorite among the Church Fathers. Ambrosius Mediolanensis, *De officiis*, 3,20,119-123, and id., *Epistulae*, 7,51,7, and Basilius Caesariensis, *Homiliae super Psalmos*, 29,340,29-41, are the only *auctores* that treat it at length, with no evidence for their understanding of the narrative time of day or night. The medieval Franciscan exegete Nicholas of Lyra, who is known to have been influenced by the commentaries of Theodore of Mopsuestia, in his own commentary interprets Vg vesperi in 2 Kgs 7,5 as "in obscurity, perhaps at daybreak" (*in crepuscolo, vel diluculo*), and Vg *tenebris* of 2 Kgs 7,7 as simply *diluculo; Biblia Sacra cum glossa interlineari, Ordinaria, et Nicolai Lyrani Postilla, eiusdemque moralitatibus, Burgensis additionibus, & Thoringi replicis, tomus secundus: continet Libros Iosue, Iudicum, Ruth, Regum, Paralipomenon, Esdrae, Neemiae, Tobiae, Iudith, & Esther* (Venice 1588) s.v. Martin Luther's translation of נֶשֶׁף as *Frühe* in 2 Kgs 7,5.7, a remarkable departure from the exegetical tradition, may well be based on the text of Nicholas of Lyra which, as the first printed biblical commentary, exercised a marked influence on Reformation-era exegesis, both Protestant and Catholic. S. Schmid, *In libros Regum annotationes quibus cum optimus quibusque commentatoribus cohaerentia & vocabula*

commentators approach unanimity in their interpretation of the time of day as nightfall (5). The Antiochian text of 2 Kgs 7 preserves a reading that flies in the face of ancient and modern treatments of the passage.

Following the ambiguous τῷ σκότει of LXX-*rel* in 2 Kgs 7,5aα.7aα, Ant (6) adds temporal participial phrases that unmistakably situate the action in the hours of dawn: ἤδη διαυγάζοντος, "at daybreak" (7,5), and ἤδη διαφώσκοντος, "at first light" (7,7) (7). As Long has observed, the

---

diligenter expenduntur, sensus studiose eruitur, & quaestiones dubiae resolvuntur (Argentorati 1697) 201-202 prefers early morning (*matutino*), in the last watch of the night (7,7). Schmid's frequent acknowledgment of his dependence on Luther's Bible possibly accounts for the early morning interpretation of 7,7. KJV = twilight; A. CALMET, *Commentaire litteral sur la Bible, tome second: Josué, les Juges, Ruth, et les Rois* (Paris 1724) 839 (*le soir* [7,5] and *la nuit* [7,7]); J. J. HESS, *Geschichte der Israeliten vor den Zeiten Jesu* (Zürich 1787) IX, 253 (*Abenddämmerung*).

(5) Of the 23 modern Kings commentaries and critical studies consulted on this passage, beginning with O. THENIUS, *Die Bücher der Könige* (KEH 11–12; Leipzig 1849) 298 and concluding with I. W. PROVAN, *1 and 2 Kings* (NIC; Peabody/Carlisle 1995) 201-202, all followed MT/LXX and ignored the Ant interpolations.

(6) In this study, MT is *Biblia Hebraica Stuttgartensia*; LXX-*rel* is Rahlfs *Septuaginta*; the Antiochian text is based on N. FERNÁNDEZ MARCOS – J. BUSTO SAIZ, *El texto antioqueno de la Biblia Griega II: 1–2 Reyes* (TECC 53; Madrid 1992). Use of the term Ant(iochian) in place of the more conventional Lucianic serves to draw attention away from the interminable "proto-Lucianic" and "local texts theory" debates, and toward recognition that the Antiochian text of Kgs preserves a complex reading of the OT that both influenced and reflects the achievements of a major school of early Christian biblical exegesis.

(7) The addition is found in all the major manuscripts that preserve Ant readings of 2 Kgs with the exception of Brooke-McLean sigla o = Rahlfs 82, a text that shows substantial evidence of reworking towards the majority LXX; see the comments in A. RAHLFS, *Lucians Rezension der Königsbücher* (SeptSt 3; Göttingen 1911) 9-10, and FERNÁNDEZ MARCOS – BUSTO SAIZ, *1–2 Reyes*, XX. Syr Peshitta translates 7,5.7 as ܫܦܪܐ, "early dawn, twilight before dawn, the first glimmer of dawn", with the variant reading ܨܦܪܐ in v. 5, "early morning, daybreak, dawn"; H. GOTTLIEB – E. HAMMERSHAIMB, *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version, part II, fascicle 4: Kings* (Leiden 1976) 102-103; R. P. SMITH, *Compendious Syriac Dictionary* (Oxford 1979 [1903]) 592; C. BROCKELMANN, *Lexicon-Syriacum* (2d ed.) (Göttingen 1928) 797. Kgs Peshitta is often dependent on LXX, and actually preserves a number of Ant readings against LXX-*rel*, including 1 Kgs 18,29, 2 Kgs 23,11; D. M. WALTER, "The Use of Sources in the Peshitta of Kings", *The Peshitta as a Translation: Papers Read at the II Peshitta Symposium Held at Leiden, 19-21 August 1993* (ed. P. B. DIRKSEN – A. VAN DER KOOIJ) (MPIL 8; Leiden 1995) 188; T. STOCKMEYER, "Hat Lukian zu seiner Septuagintarevision die Peschito benützt?", *ZAW* 12 (1892) 218-223, using examples from 1 Sam, was among the first to draw attention to the use of Ant by Peshitta in its revision of LXX-*rel*. In his survey, M. WEITZMAN, "The Interpretative Character of the Syriac Old Testament", *Hebrew Bible/Old Testament: The History of its Interpretation, volume 1: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300), part 1: Antiquity* (ed. M. SAEBØ) (Göttingen 1996) 594, disputes evidence of LXX influence upon the Peshitta in the historical books, presumably including Kgs. In addition, glosses from the VL in the margins of the Spanish Vg bear witness to the Ant tradition: *et surrexerunt lucente* (7,5), *et surrexerunt albescente caelo* (7,7); see the excellent study by A. MORENO HERNÁNDEZ, *Las glosas marginales de* Vetus Latina *en las Biblias Vulgatas espanolas: 1–2 Reyes* (TECC 49; Madrid 1992) 171, in the context of the relationship between VL MSS 91-95 and Ant 1–2 Kgs 163-183. VL MSS 91-95 range in date between 960 and 1478. J. TREBOLLE BARRERA, "Old Latin, Old Greek and Old Hebrew in the Books of Kings (1 Ki. 18:27 and 2 Ki. 20:11)", *Textus*

analeptic verse 7,6 (and 7,7) breaks the flow of narrative time, preparing the reader by way of a flashback of God's miraculous befuddlement of the Aramaean army to comprehend the good fortune that awaits the four lepers; 7,8aα returns us to the present (8). After the lepers have feasted and looted to their hearts' content, they return word of their discovery to the gatekeepers of Samaria, who, forwarding the news up the chain of command, rouse the king himself in the night (MT לַיְלָה //LXX-*rel* νυκτός, v. 12aα). This explicit association of the flight of the Aramaean army, the lepers' extra-mural adventure, and the king's notification within the period of the night remove all ambiguity from the interpretation of נֶשֶׁף in vv. 5 and 7. In order for the creator(s) of the tradition behind Ant 2 Kgs 7 to project the narrative action into the morning hours, it is logically necessary to strike νυκτός from the text v. 12, and that is precisely what happened in Ant (9). To my knowledge, Rahlfs was the first scholar to take note of this evidence of deliberate editorial recasting in Ant 2 Kgs 7 (10). As we leave the world of text criticism behind, we must become literary critics and pose the more difficult question: what is the purpose of such a deliberate subversion of the plain sense of the text, one that literally turns night into day?

2 Kgs 7,9 purports to be a dialogue among the (now sated) lepers, to the effect that they are wrong to conceal the truth of the situation "today" (σήμερον) (11), for "this day (הַיּוֹם הַזֶּה, ἡ ἡμέρα αὕτη) is a day of good tidings; if we remain silent and wait until the light of morning (עַד־אוֹר הַבֹּקֶר, ἕως φωτὸς τοῦ πρωΐ), punishment will overtake us". If one takes the "today" and "day" of Ant v. 9 as a literal reference to a new day, as opposed to the day of despair that brought the lepers outside the gates of Samaria, then an exegetical opportunity exists to situate the action in the first light of dawn, which the ambiguity of Hebrew נֶשֶׁף/Greek σκότος permits. It is not necessary to suppose that the Ant editor of 2 Kgs 7 accurately understood the Hebrew lexical tradition behind the ambiguity of τῷ σκότει of LXX-*rel* in 2 Kgs 7,5aα and 7aα, and indeed there is scant evidence of Hebrew mastery among the later members of the Antiochian school (12).

---

13 (1986) 85-94, and id., "From the 'Old Latin' through the 'Old Greek' to the 'Old Hebrew' (2 Kings 10:23-25)", *Textus* 11 (1984) 17-36, attempts to demonstrate that the VL in places preserves the Old Greek and its Hebrew *Vorlage*.

(8) B. O. Long, "Framing Repetitions in Biblical Historiography", *JBL* 106 (1987) 393-394; id., *2 Kings* (FOTL 10; Grand Rapids 1991) 94.

(9) Again, the aberrant Ant manuscript 82 retains νυκτός in keeping with its leanings toward LXX conformity; Brooke-McLean bc_2e_2 = Rahlfs 19, 108, 93, 127 omit νυκτός from v. 12. Both the VL marginalia in the Spanish Vg and Peshitta 2 Kgs 7,12 follow MT and LXX-*rel*.

(10) Rahlfs, *Lucians Rezension der Königsbücher*, 275. None of the commentaries consulted in footnote n. 5 demonstrate an awareness of the Ant reading or its implications for the interpretation of Ant's approach to scriptural interpretation. Other places where one might expect a discussion of this reading, D. M. Walter, *The Peshitta of II Kings* (Ph.D. dissertation, Princeton Theological Seminary; 1964), and D. G. Deboys, *The Greek Text of 2 Kings* (M.Litt thesis, Oxford University; 1981), are unavailable to me.

(11) Ant σήμερον and VL MSS 91-95 *hodie* do not occur in MT or LXX-*rel*.

(12) "[The later Antiochian exegetes] have virtually no knowledge of Hebrew and therefore no real instrument for evaluating a Hebrew *idioma*"; S. Hidal,

Another factor may have predisposed the Ant editor(s) towards a morning interpretation. Within Jewish circles of the late Second Temple period, a new civil day would naturally have begun at nightfall, during the time of the lepers' revelry. Debating the merits of inaction in the "new day" in the first hours of its night would surprise no one who reckoned days from nightfall to nightfall. For a gentile Christian readership living in the eastern Roman empire, however, new days probably began with the dawn (13). Both Ant and Peshitta demonstrate an awareness of Jewish

---

"Exegesis of the Old Testament in the Antiochene School with its Prevalent Literal and Historical Method", *Hebrew Bible/Old Testament: The History of its Interpretation, volume 1: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300), part 1: Antiquity* (ed. M. SAEBØ) (Göttingen 1996) 553; N. FERNÁNDEZ MARCOS, "Some Reflections on the Antiochian Text of the Septuagint", *Studien zur Septuaginta*; Robert Hanhart zu Ehren: aus Anlaß seines 65. Geburtstages (ed. D. FRAENKEL – U. QUAST – J.W. WEVERS) (Wissenschaften in Göttingen: Philologisch-historische Klasse, 3 Folge 190; MSU 20; Göttingen 1990) 225 explains the double readings in Ant as evidence that the editor had access to more Hexaplaric material than has survived or been identified.

(13) Hard and fast evidence for the popular perception of the demarcation of day and night in the Greco-Roman world is elusive; however, some general observations are possible. The precise definition of "day" and "night" in late imperial Rome varied from region to region and according to ethnic and religious affiliation. The Romans distinguished between natural and civil days, and between natural and civil months. The *dies civilis* began at midnight: public sacrifices, birth dates and legal actions were calculated on the official division of the day at midnight; Censorinus, *De die natale*, 22-23. The natural day, on the other hand, was divided into 24 hours of two groups of 12 hours each, beginning with *hora prima* at dawn or dusk, and marking noon or midnight with the beginning of *hora septima*. The quotidian length of the *hora* varied with the hours of darkness and daylight, so that, at the latitude of Rome, *hora prima* at the winter solstice might commence at 7:33 a.m., whereas at summer solstice the day hour could occur at 4:27 a.m.; J. CARCOPINO, *Daily Life in Ancient Rome: the People and the City at the Height of the Empire* (trans. E.O. Lorimer) (London 1941) 146-150; see A.E. SAMUEL, *Greek and Roman Chronology: Calendar and Years in Classical Antiquity* (Handbuch der Altertumswissenschaft 1/7; Munich 1972) 13. Hectic urban life in imperial Rome started at dawn; Martial complained of the din of the schoolmasters in the morning and bemoaned the fact that "the thrusting of the passing crowd awakes me and Rome is at my bedside", Martial, *Epigrams*, 12.57. Public and private business began with the dawn, at all seasons of the year; F. DUPONT, *Daily Life in Ancient Rome* (trans. C. Woodall) (Oxford 1993) 189. The "natural", but not necessarily the civil or religious day, began with the rising sun in both Greece and Rome; E.J. BICKERMAN, *Chronology of the Ancient World* (Ithaca, NY ²1980) 13-14. The provincial capital Antioch on the Orontes, the third largest city in the Roman empire, was thoroughly and dynamically cosmopolitan in its ethnic, political and religious constituents, although the material and religious culture was predominately Hellenistic Roman; see G. DOWNEY, *Ancient Antioch* (Princeton 1963); J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Antioch: City and Imperial Administration in the Late Roman Empire* (Oxford 1972); J. LASSUS, "La ville d'Antioche à l'époque romaine d'après l'archéologie", *ANRW* II 8, 54-102; F.W. NORRIS, "Antioch on-the-Orontes as a Religious Center, I: Paganism before Constantine", *ANRW* II 18,4, 2322-2379. How the Christian community in Antioch reckoned its days cannot be known with certainty. However, a commemorative mosaic found in the cruciform church dedicated to Flavian, Bishop of Antioch (381-404), is dated to the month of Mars, this suggesting that Roman practice served as the template for the Christian calendar; J. LASSUS, "L'Église cruciforme de Kaoussié", *Antioch-on-the-Orontes, II: the Excavations 1933-1936* (ed. R. STILLWELL) (Princeton 1938) 38-39, fig. 33 (5525-M94a).

exegetical tradition by emending MT 2 Kgs 25,8 to date the destruction of the Solomonic temple to the 9th of Ab, a day of mourning described in Josephus, *Ant* 10.135; 2 Kgs 7 may have undergone an opposite process in order to avoid misunderstanding by an audience ignorant or oblivious of the Jewish calendar (14). Ant therefore either brought logical consistency to a reading found in the Old Greek by omitting νυκτός in v. 12, or, as seems more likely, created the "dawn-to-day" gentile reading of 2 Kgs 7,5-20 by locating the entire narrative action of the passage subsequent to Elisha's prophecy in the following day beginning with the early dawn hours.

Like a tightly constructed timetable murder mystery, the delivery of Samaria from siege and famine must occur 24 hours after Elisha's prophecy (2 Kgs 7,1). 2 Kgs 7,5-12 (Ant), by deft additions and omissions to LXX-*rel*, imposes a fixed chronology upon the narrative action: the lepers' discovery and the Samarians' response all occur during the dim early morning and daylight hours of the day *following* Elisha's prophecy to the Israelite king. This narrative shift into the pre-dawn twilight, initially made possible by the exegetical ambiguity of נֶשֶׁף/σκότος, served to update the text for a primarily gentile audience for whom the boundary of a new day was the dawn, not dusk. Such a deliberate manipulation of the text bespeaks a bold and intelligent freedom to emend LXX-*rel* in the service of achieving a contemporary coherency of the sort needed in homiletical and liturgical use of the Bible. Although the Greek *Vorlage* utilized in the Ant text of Sam-Kgs diverged from LXX-*rel* (15), Ant Kgs itself embodies a record of rational and self-assured early Christian exegesis deserving of investigation in its own right (16).

5337 South Hyde Park Blvd. Steven W. HOLLOWAY
Chicago, Illinois 60615-5721
USA

(14) For examples of rabbinic and non-rabbinic Jewish exegesis in the Peshitta, see WEITZMAN, "Character of the Syriac Old Testament", 602-603. On the history of the question of Jewish versus Christian exegetical influence on the Peshitta, especially the Pentateuch, see the superb treatment in P. B. DIRKSEN, "The Old Testament Peshitta", *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (ed. M. J. MULDER) (CRI Sect 2, The literature of the Jewish people in the period of the second temple and Talmud 1; Assen/Maastricht-Philadelphia 1988) 255-297.

(15) FERNÁNDEZ MARCOS, "Some Reflections on the Antiochian Text of the Septuagint", 228.

(16) On the nature of 1-2 Kgs Ant as a text that has been consistently revised and edited, see the discussions in N. FERNÁNDEZ MARCOS, "The Lucianic Text in the Books of Kingdoms: from Lagarde to the Textual Pluralism", *De Septuaginta*; Studies in Honour of John William Wevers on his Sixty-Fifth Birthday (ed. A. PIETERSMA-C. E. COX) (Mississauga, Ontario 1984) 161-184; id., "Literary and Editorial Features of the Antiochian Text in Kings", *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies (Jerusalem, 1986)* (ed. C. E. COX) (SCSt 23; Atlanta 1986) 287-304; id., "Some Reflections on the Antiochian Text of the Septuagint", ib., 219-229; I wish to thank L. Charles Willard, head librarian at Andover-Harvard Theological Library, for providing access to some materials used in preparing this study.

RES BIBLIOGRAPHICAE

Sacchi et l'histoire du Second Temple

En 1976, P. Sacchi avait publié une *Storia del mondo giudaico*. Il en a donné récemment une nouvelle édition, refondue et largement augmentée (1). Ce gros livre est divisé en quatre parties, dont les titres indiquent déjà un programme: le temps de l'Exil; la période sadocite; la Palestine de la domination séleucide à la destruction du second Temple; les grands thèmes du «moyen judaïsme (2)», avec un chapitre sur Jésus en son temps. L'ouvrage, très bien présenté, est complété par une table des sources épigraphiques et littéraires, ainsi qu'une *piccola bibliografia* et des index.

La problématique d'ensemble, définie en introduction, se réfère au christianisme. Contrairement à l'opinion illustrée par Bultmann et prévalant encore il y a quelques dizaines d'années, il est admis aujourdhui qu'on ne peut comprendre les origines du christianisme sans situer leur enracinement juif. Au premier siècle, le judaïsme était très diversifié, non sans influences variées provenant du monde grec. Mais cette réalité n'est pas née en un jour. Aussi l'A. en propose-t-il une double approche: d'abord par un survol historique, pour situer les grands moments socio-politiques, puis à travers une analyse par thèmes, ceux-ci étant sélectionnés en fonction de leur importance dans le Nouveau Testament. L'A. fait un large usage des apocryphes et pseudégraphes, dont il est un spécialiste, et en particulier de la littérature apocalyptique.

L'ouvrage, très fouillé, aborde de nombreuses questions débattues actuellement. On commence par en donner une présentation un peu longue, pour ensuite, dans une deuxième partie, engager une discussion.

I. La période du «Second Temple»

Selon l'A., on peut affirmer que la pensée hébraïque ou juive est orientée vers la recherche du salut, que ce soit de l'individu ou de tout le peuple d'Israël. De plus, le fait particulier y compte davantage que les lois permanentes du cosmos, alors que la pensée grecque, tournée vers l'universel, considère comme accidentel l'individu ou l'événement historique. Le salut hébreu se scinde en deux grands courants théologiques: la promesse et l'allian-

(1) Paolo Sacchi, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.* Torino, Società Editrice Internazionale, 1994: xxii-529 p. 15 × 22. Lit. 60.000.

(2) Terminologie tirée de G. Boccaccini, *Middle Judaism: Jewish Thought 300 BCE to 200 CE* (Minneapolis 1991). Cette expression permet d'une part d'inclure les débuts du christianisme, et d'autre part de réserver les développements du judaïsme ultérieur.

ce. Selon la première tendance, le plan salvifique de Dieu se réalisera quelles que soient les fautes humaines: telle est la promesse faite à Abraham (Gn 12,1-3), qui se prolonge par l'émergence périodique de sauveurs. Selon la théologie de l'alliance, l'homme est responsable de son destin: la norme en est la Loi donnée au Sinaï, avec les sacrifices subséquents (Ex 24,3-8). Ces deux courants, identifiables dans les couches les plus anciennes de la Bible, se sont développés conjointement pendant de longues périodes. La situation est cependant complexe, car ils se sont subdivisés en tendances multiples, avec divers prolongements sur la résurrection, l'évolution de la notion de sacré, etc. Après les troubles du Ier s. et la ruine de 70, tout a fini par se coaguler en deux branches adverses, le judaïsme rabbinique et le christianisme.

1. *L'Exil*

En 587, Jérusalem fut conquise et le temple saccagé par Nabuchodonosor, le roi Yoyakin fut exilé, mais la déportation de la population fut modérée. Contrairement à ce que laissent entendre les récts bibliques tardifs, suivis par bien des commentateurs, l'A. affirme que l'identité nationale de la Judée subsistait: un Hébreu fut nommé gouverneur, une dynastie royale se maintenait en exil, un culte à Jérusalem subsista sur une échelle plus restreinte, mais avec de nouveaux prêtres. Ézéchiel réagit violemment, affirmant que la protection de Dieu avait quitté Jérusalem, que la dynastie davidique avait perdu ses droits. David restait cependant la figure du futur rédempteur espéré. Lorsque plus tard, après 539, Cyrus donna l'ordre de restituer le mobilier cultuel du Temple, c'est à Sheshbaççar qu'il fut remis, c'est-à-dire au roi vassal de Judée (Esd 1,7-8). Mais selon l'A. celui-ci n'est autre que le fils de Yoyakin (cf. 1 Ch 3,17-18). Son successeur fut Zorobabel, fils de Shaltiel (Ag 1,1) et petit-fils de Yoyakin. Il était gouverneur de Judée, mais il le devint aussi des Juifs en exil (Esd 6,17), apparemment sous la pression des Perses, de manière que les exilés cessent de se considérer comme tels et de trop penser à un retour au pays d'origine.

C'est ainsi, souligne l'A., qu'on peut comprendre les curieux passages qui affirment que le pays d'Israël s'étend de l'Euphrate à la Méditerranée (Jos 1,4): c'est l'extension d'une juridiction, et non d'une autonomie politique. En tout cas, malgré les faveurs concédées à Sheshbaççar, le retour n'eut pas lieu sous Cyrus, mais sous Darius I, et c'est Zorobabel qui, revenu avec un groupe de rapatriés, commença à reconstruire le sanctuaire en 520. Cependant, les prêtres en exil avaient développé une théologie «sacerdotale», étrangère à ceux restés en Judée et caractérisée par la grande importance donnée à la pureté et au culte. D'où quelques conflits, dont Zorobabel, gouverneur commun aux deux camps, ne saisit pas la portée exacte.

La nouvelle communauté des rapatriés s'organisa cependant en accord avec le schéma idéal d'Ez 45, avec deux oints: le roi vassal d'ascendance davidique et le grand prêtre d'ascendance sadocite. En cette période heureuse de restauration, toutes les difficultés que pouvait rencontrer Zorobabel paraissaient aplainies ou en voie de l'être (cf. Za 4,6-7). Il y avait cependant des germes de guerre civile: Za 12 indique une division profonde entre les chefs de Juda et Jérusalem, et dissimule même problablement une guerre ci-

vile, mais on ne sait pas de quel côté se situait Zorobabel. C'est apparemment sa mort, doublée de la victoire du grand prêtre Josué, qui restaura une certaine paix. Mais après lui, il est difficile de savoir si le pouvoir passa entièrement entre les mains des pontifes sadocites, comme le comprend Josèphe (*AJ* 11:111), ou si le suzerain perse continua de nommer des gouverneurs (Ne 5,15).

Juste avant l'Exil, Jérémie avait longuement médité sur la justice de Dieu, le paradoxe de la domination des impies et du mal, et les voies étranges par lesquelles Dieu annonce la réalisation de ses promesses. En particulier, il affirmait que Dieu serait du côté des exilés. De fait, lors de l'Exil, il se fit un divorce entre les déportés et ceux qui étaient restés en Judée, chaque camp estimant que l'autre était abandonné de Dieu. Au sein des exilés euxmêmes, Ézéchiel et son entourage sacerdotal durent lutter contre les anciens qui attendaient simplement un retour au pays et une restauration du royaume. Le passé ayant échoué et l'Alliance étant rompue, il dut repenser les lois autrement, en soulignant la nécessité de l'observance individuelle et collective, et en instaurant (ou restaurant) un sacerdoce sadocite aidé par un roi davidique aux pouvoirs délimités. Le Deutéronome est à la fois plus pragmatique et plus précis: d'un côté, le roi peut être n'importe qui; de l'autre, l'Alliance n'est pas une réalité ancienne, mais elle est conclue «avec nous aujourd'hui»: Israël est gouverné directement par la Loi.

L'A. considère alors l'historiographe anonyme (qu'il appelle R1, ce que d'autres qualifient de «deutéronomiste») responsable de l'ensemble de composition de Gn 1,1 à 2 R 25,30 moins le Deutéronome, c'est-à-dire du vaste récit qui court de la Création au retour en grâce de Yoyakin à Babylone en 561, et qui comporte une chronologie complète. C'est l'œuvre d'un historien de cour, qui comme Josué et Jérémie ne s'intéresse qu'à un unique Israël. Il a agencé de vastes matériaux, mais après lui d'autres éléments ont été introduits, dont le plus remarquable est le Deutéronome, qui rompt la trame du récit. Un trait caractéristique de cette histoire est d'avoir transformé tout un ensemble de mythes et de légendes sur les temps prémonarchiques en simples faits historiques, non sans intervention divine dans l'espace et le temps ordinaires. L'A. met bien en relief une différence profonde avec l'hellénisme. Les Grecs, lorsqu'ils en sont venus à soupçonner les mythes, ont réagi avec une autre rationalité: ils ont cherché des explications logiques, et non historiques.

L'on assiste alors à des phases successives, représentant autant de conflits. D'abord, l'historien R 1 assigne au roi la tâche fondamentale du respect de l'Alliance pour tout Israël (2 R 23,1-25). Puis, lors de l'Exil, Ézéchiel transfère aux prêtres la responsabilité de l'Alliance. Mais le Second Isaïe la recentre sur le roi, devenu lui-même «Alliance» et lumière des nations. L'A., faisant un rapprochement avec l'histoire des rapatriés, conclut que le «Serviteur de YHWH» ou l'«élu de YHWH» ne peut être que Zorobabel. Ce déplacement d'accent, qui soumet le prêtre au roi, a pour conséquence que la clé du salut à venir est la «promesse faite à David» plus que la fidélité à la Loi, puisque c'est le roi lui-même qui devient l'Alliance. Cependant, cette espérance monarchique, quasi messianique, fut déçue dès 515, lors de la reprise du culte à Jérusalem: la nouvelle entité était une république, et non une monarchie.

2. *L'ère sadocite*

Le Deutéronome est postérieur à 515 et au rêve monarchique, puisque l'Alliance unit Dieu à tout le pleuple et que le roi, davidique ou non, est secondaire. Cependant, la préoccupation d'une domination étrangère est restée constante. L'activité prophétique est sévèrement contrôlée: « Je ferai disparaître les prophètes, j'éliminerai du pays l'esprit d'impureté » (Za 13,1, cf. Ne 6,14). Les prêtres dominent, mais n'ayant ni armée ni propriété foncière ils s'allient avec des familles étrangères (Samarie, Ammôn). En conséquence de cette ouverture, une pensée universaliste se développe avec le Troisième Isaïe: même le sacerdoce pourra s'ouvrir aux étrangers (Is 66,20-21). L'A. situe à cette époque les livres de Ruth et Jonas, et il est forcé de conclure que le Pentateuque, qui ne prévoit nullement cette sorte de sacerdoce, n'est pas encore à ce stade un recueil légal autorisé, mais d'abord un ensemble narratif. Des éléments culturels perses arrivent alors: dualisme et existence après la mort, angélologie complexe et médiateurs supra-humains. Cette première période sadocite, peu nationaliste, aboutit à une large ouverture sur les populations voisines.

Avec Néhémie et Esdras s'ouvre une ère nouvelle, où les exilés reprennent le contrôle de Jérusalem, avec une perspective strictement nationale. Rompant avec une opinion reçue, l'A. considère que 3 Esdras, utilisé par Josèphe, est antérieur à la composition canonique Esdras-Néhémie. Il en situe la rédaction après les Chroniques, mais avant l'époque maccabéenne, où la figure de Zorobabel cesse d'avoir un sens. Les sources de 3 Esdras sont anciennes: Néhémie sous Artaxerxès Ier (445) et Esdras sous Artaxerxès II (398). Le premier releva les murs de Jérusalem avec l'approbation perse et remit de l'ordre dans une situation économico-sociale dégradée. Il élimina les éléments étrangers et renouvela l'Alliance avec les descendants des rapatriés d'Exil. Néhémie peut être considéré comme le fondateur d'une deuxième période sadocite, où l'Alliance est strictement limitée au peuple. Esdras poursuivit la tâche dans le même sens, mais en acceptant un relai politique: il admit que la Loi ne soit pas seulement le ciment d'un groupe de volontaires, mais devienne la charte imposée à l'ensemble des Juifs par le pouvoir perse. Il n'y avait plus guère de place pour un messianisme. Cette période se prolongea jusqu'à la crise maccabéenne.

L'A. cherche ensuite à situer l'origine des Samaritains, que le récit de 2 R 17 explique assez mal. Selon Josèphe, l'origine du schisme samaritain est due à Manassé, frère du grand prêtre Yaddua, qui refusa au temps d'Alexandre (vers 330) de se séparer de son épouse, fille du gouverneur de Samarie. Selon Ne 13,28, c'est Néhémie qui chassa Manassé, vers 420. L'A. préfère cette date ancienne, et explique que c'est en résistant, au nom de la tradition « sadocite », à la politique nationaliste nouvelle de Néhémie que Manassé partit fonder le temple du Garizim. Le Deutéronome ne s'y opposait nullement. Le Pentateuque arriva ainsi en Samarie, sous une forme textuelle ancienne qui a laissé bien des traces dans la littérature apocryphe et le Nouveau Testament. Quant aux chroniques samaritaines, elles sont déformées et peu utilisables, affirme l'A., car elles considèrent que c'est le judaïsme qui fut une dissidence: elles ignorent Manassé, et attribuent le schisme judéen à

la fondation impie du temple de Silo par Éli, prêtre parvenu (cf. 1 S 1,3), alors que l'aaronide Pinhas, de bien meilleure souche, restait fidèle. Le «messianisme» samaritain se concentre sur l'annonce par Moïse d'un futur prophète semblable à lui (Dt 18,15).

La conquête de l'Orient par Alexandre, qui parvint par la côte phénicienne jusqu'en Égypte, ne changea apparemment rien à Jérusalem. À Darius, suzerain perse, succédait un suzerain grec. Après la disparition d'Alexandre, la Judée passa ensuite sous domination égyptienne (lagide). Des Judéens furent alors déportés vers l'Égypte, puis d'autres suivirent comme volontaires. Ces nouveaux expatriés s'écartèrent des principes de Néhémie, acceptèrent des prosélytes, et s'ouvrirent à la culture grecque. Dès la première moitié du IIIe s., le Pentateuque fut traduit à Alexandrie sous les auspices de Ptolémée II, le fondateur de la célèbre bibliothèque.

Les découvertes de Qumrân ont permis d'établir que certaines parties du texte connu comme *Hénoch éthiopien* remontent au IVe s. Il s'agit d'un recueil de cinq livres de noms et d'époques distincts. En particulier le *Livre des Veilleurs* (ch. 6-36) et le *Livre de l'Astronomie* (ch. 72-82) peuvent être datés des débuts de la seconde période sadocite, inaugurée par Néhémie. Le premier, qui affirme l'immortalité de l'âme, cherche l'origine du mal dans des êtres suprahumains, les âmes des géants issus de l'union d'anges et de femmes, avant le Déluge. L'A. observe alors que les récits de la Genèse réagissent énergiquement à cette mythologie, et que Qohélet, qui peut être daté du IIIe s., refuse toute connaissance au-delà du sensible. Dans le *Livre de l'Astronomie*, Hénoch expose toutes les lois célestes et affirme que tout est prédéterminé. Il voit l'origine du mal dans le simple fait qu'étant créé l'homme ne peut être parfait comme Dieu. Il naît pécheur. Cette idée figure en Jb 4,17, non sans allusions aux anges déchus, ce qui permet de rattacher ce livre à la même époque.

Les *Chroniques* sont couramment datées de la fin de l'époque perse (IVe s.). Les idées monarchiques de R 1 y sont maintenues, mais les «privilèges de David» sont affirmés en dehors de sa postérité directe. L'Alliance proclamée est celle avec les patriarches, et non celle du Sinaï (1 Ch 16,16-17). C'est David qui la chante, mais elle respecte l'idéologie du Temple, la loi de Moïse et la promesse de la terre. Elle est inconditionnelle, mais la punition des pécheurs se fait de leur vivant, ce qui équivaut à nier la résurrection, puisqu'à la mort le jugement a déjà manifesté ses effets. Le véritable Israël est formé des rapatriés d'exil, et aucune place n'est faite ni au royaume du Nord, ni à ceux qui étaient restés en Judée.

L'époque hellénistique commença avec les conquêtes d'Alexandre, en 333; il était fasciné par l'idéologie impériale de l'Empire. Une de ses grandes idées, pour repousser la barbarie, était de favoriser les mariages mixtes. Cependant, ses successeurs en Égypte (lagides) et en Syrie (séleucides) préférèrent garder l'individualité nationale des colonies grecques. Mais une évolution se fit, où l'opposition «Grec/barbare» devint progressivement «cultivé/inculte», car entre Orient et Occident, les influences furent réciproques. Qualifier un roi de sauveur, de bienfaiteur ou même de dieu ne pouvait étonner un Oriental, mais déroutait un Grec. En sens inverse, l'idéal grec de considérer non plus la divinité mais l'homme comme la mesure de toute

chose était plus neuf pour l'Orient; l'idée de beauté, surtout attachée au corps humain, y était très inédite. Socrate était un prophète inspiré, mais libre et non pas «séduit» à la manière d'un prophète. Les lois de la cité, valeurs suprêmes, étaient rationnelles, détachées du divin. Par ailleurs, les religions à mystères se développent: l'âme individuelle étant immortelle, la destinée de l'homme se réalise après la mort; en d'autres termes, le lien entre la justice (fidélité) et le salut devient incertain.

Bien entendu, tout cela était très étranger au judaïsme de Néhémie et d'Esdras, et des réponses juives de toutes natures se cherchèrent, plus ou moins fondées sur la tradition hébraïque, mais toujours avec des conflits aigus. Ces turbulences, qu'on pourrait caractériser comme la persistence d'une lutte entre le premier «sadocisme» (ouvert) et le second (national), aboutirent à la crise maccabéenne. C'est l'époque où commencent à apparaître des écoles (assidéens, sadducéens, pharisiens).

3. *Des séleucides à la destruction du Temple*

Mais reprenons les faits. À la suite de la victoire d'Antiochus III à Panéas en 200, la Palestine (Cœlé-Syrie), jusque là annexée à l'Égypte, passe dans l'orbite de la Syrie séleucide. En 175 Antiochus IV arrive au pouvoir. Il a de grands besoins d'argent, et le temple de Jérusalem est riche. Il profite de ce que Jérusalem est divisée en plusieurs clans, divisés justement sur le problème de l'hellénisation. Lorsqu'il impose l'hellénisation du Temple en 167, c'est une guerre civile qu'il déclenche en Judée, que 1 Maccabées la décrit comme une guerre de libération nationale contre l'envahisseur grec et ses laquais.

S'efforçant d'évaleur la nature de la crise, l'A. juge qu'alors le grand prêtre Ménélas, ayant supplanté Onias III, voulait abolir le judaïsme sadocite traditionnel tout en maintenant Israël autour du Temple et l'Alliance autour d'une loi rajeunie, mais en se fondant sur le précédent d'Esdras: de même qu'Esdras avait propagé la loi de Moïse sur l'ordre du pouvoir perse, de même Ménélas voulait imposer une nouvelle loi agréée par les Séleucides (cf. 1 M 1,11). Curieusement, les textes indiquent qu'il est resté le grand prêtre incontesté lorsqu'en 164 Judas Maccabée reconquit le Temple, lors du fameux raid célébré par la fête de la Dédicace.

L'A. conclut que son pouvoir réel était faible, le preuve en étant que de multiples mouvements, issus de tendances antérieures, se développèrent alors assez librement. Il en donne une interprétation assez neuve. D'abord Onias IV, fils d'Onias III, transporta en Égypte la légitimité sadocite en y établissant un temple à Léontopolis, mais l'entreprise n'eut pas de conséquence appréciable. Un second mouvement est représenté par le *Document de Damas*, qui fait état d'un groupe voulant restaurer l'Alliance, et de l'émergence d'un «Maître de Justice», qui combat le ou les prêtres impies, le principal d'entre eux étant vraisemblablement Ménélas, qui abandonnait Moïse; ce mouvement, qui a une prétention à la légitimité sadocite, se rattache aux origines de l'essénisme, et particulièrement à la fondation de l'établissement de Qumrân dans le désert. Un troisième mouvement se caractérise par l'apocalyptique, assez proche en son fond de la mouvance assénien-

ne. Les témoins principaux en sont Daniel et le *Livre des Songes* (cf. 83-90 d'*Hénoch éthiopien*), qui proclament l'imminence du jugement final. Tous deux s'arrêtent avec la mort d'Antiochus IV, et ignorent le haut fait de Judas Maccabée qui eut lieu peu après, ce qui permet de les dater vers 163. Le quatrième mouvement, le plus visible et le plus combatif, est représenté par le prêtre Mattathias de Modîn, vu comme un successeur de Pinhas, petit-fils d'Aaron; prêtre non sadocite, il s'allia aux assidéens en vue de restaurer la Loi à la manière d'Esdras. Après de longues luttes, ses fils Jonathan et Simon obtinrent du pouvoir séleucide le pontificat en 152, et instaurèrent la dynastie asmonéenne, qui élimina le parti hellénisant.

Cependant, malgré cette politique très nationale, Jonathan et surtout Simon ressemblaient fort à des princes hellénistiques, glorieux mais loin du peuple. Leur armée était faite de mercenaires. Jean Hyrcan (134-104), le très actif fils et successeur de Simon, agrandit son territoire en conquérant l'Idumée et la Samarie, mais les pharisiens, successeurs des assidéens, le récusèrent, et il dut s'appuyer sur les sadducéens. Ceux-ci, selon l'opinion usuelle que suit l'A., semblent avoir été les descendants restés à Jérusalem des prêtres qui entouraient les derniers pontifes sadocites, Ménélas et peut-être Alcime, et qui avaient accepté l'hellénisation. Après Hyrcan, son fils Aristobule régna un an et conquit la Galilée, circoncisant de force les Galiléens. Puis Alexandre Jannée (103-76) dut laborieusement confirmer son pouvoir, menacé à l'extérieur et contesté à l'intérieur par les pharisiens, qu'il combattit férocement. Après cette nouvelle guerre civile, sa femme Alexandra (76-67) lui succéda et rétablit le calme en laissant pleins pouvoirs aux pharisiens, qui étaient très populaires. Mais à sa mort, une nouvelle guerre éclata entre ses deux fils: le peu ambitieux Hyrcan II qu'elle avait déjà institué grand prêtre, et Aristobule II qui voulait la succession. Cependant, Pompée se rendait maître de la Syrie en 66. Après avoir hésité, il entra dans Jérusalem en 63, et se rangea du côté d'Hyrcan, qui était soutenu par Antipater, le père du futur Hérode. Mais il y eut la guerre civile entre César et Pompée. Après la défaite définitive de Pompée à Pharsale en 48, Antipater réussit à convaincre les juifs d'adopter le camp de César. Celui-ci leur accorda toutes sortes de privilèges, car il craignait cette grosse minorité à base orientale, bien implantée chez l'ennemi parthe. De fait Antigone, l'ultime héritier des asmonéens, réussit en 40 à reprendre le trône et le pontificat grâce à l'appui des Parthes. Ayant bien compris comment les Romains percevaient cette menace orientale, Hérode se rendit à Rome et se fit nommer roi par le Sénat la même année. Il lui fallut ensuite trois ans pour reconquérir sa capitale et chasser Antigone.

Hérode (37-4), parvenu au pouvoir, réduisit ses nombreux opposants, agrandit son territoire, bâtit villes et forteresses, reconstruisit le Temple. Avec Rome, il réussit la même performance que son père: il était du parti d'Antoine, maître de l'Orient comme l'avait été Pompée, et le resta pendant la guerre civile contre Octavien, mais après la victoire décisive de ce dernier à Actium en 31, il sut changer de camp et se fit confirmer par le nouveau César (Auguste), qui avait besoin d'appuis orientaux. Officiellement, il était allié et non vassal tributaire. Après cette apogée, la situation de la Judée se dégrada inexorablement: les successeurs d'Hérode se partagèrent le royau-

me, mais ils ne surent pas contrôler les agitations de leurs sujets. Très vite Jérusalem passa sous l'administration directe de Rome, non sans révoltes de plus en plus vives de groupes juifs plus ou moins messianisants. Les répressions de gouverneurs brutaux et sans envergure ne firent qu'envenimer les choses, jusqu'aux explosions de 66-70 A.D.

De Jean Hyrcan à cette guerre, l'A. est assez bref, et suit sans discussion l'interprétation courante (Schürer) des dires de Josèphe, qui est à peu près l'unique source pour toute la période.

4. *Les grands thèmes du « moyen judaïsme »*

À partir de la crise maccabéenne, l'A. juge que l'émiettement des tendances et groupes au sein du judaïsme, le plus souvent polémique, est certainement dû, après la disparition du sacerdoce, à l'absence d'une autorité centrale reconnue pouvant dire la Loi. La littérature juive de cette époque est abondante, mais elle est toujours engagée, et non purement documentaire: sauf exceptions rares, elle traite l'histoire de manière typologique, ce qui à nos yeux manque de précision, mais permet d'appliquer des situations-types à d'autres circonstances. De même, les récits scripturaires n'ont d'intérêt que s'ils peuvent être actualisés: de manière caractéristique, le *pesher* est une forme de commentaire qui consiste à faire parler l'Écriture au présent.

Alors que la sagesse de Salomon était une connaissance profonde de la nature, on voit naître à partir du IIe s. un besoin de connaissance totale, qui inclue toutes choses et le sens de l'histoire. Traditionnellement, la connaissance de Dieu dépassait les capacités humaines. Qohélet l'affirme. Les prophètes étaient entraînés par plus fort qu'eux, mais n'avaient pas de vision eschatologique. La notion nouvelle, plus totalisante, peut se caractériser comme révélation ou vision, avec une nuance ésotérique. Tel est selon l'A. le ressort profond de l'apocalyptique, qui aboutit dans certains textes esséniens à une sorte d'illumination divine. Cependant, il ne peut y avoir de révélation sans l'étude et l'observance de la Loi dans une tradition. Le péché coupe l'accès à toute sagesse.

Par ailleurs, la recherche du salut suppose que le problème du mal soit omniprésent, d'où de difficiles questions sur la liberté et les forces de la nature. Si tout arrive par la volonté de Dieu, même ce qui est négatif ou paradoxal doit s'y rattacher; il en est résulté toutes sortes de spéculations sur les origines du mal. La pensée postexilique a introduit un monde intermédiaire, avec des anges bons et mauvais, déchus après une révolte primordiale. Satan devient le nom propre du démon, qui a son règne propre. Alors que la théologie de l'Alliance est optimiste, au sens où l'homme est supposé capable d'obéir librement, les courants apocalyptique et essénien sont profondément pessimistes, mais avec une espérance: le mal est plus fort, l'homme n'y peut rien, mais Dieu interviendra directement. Le point important devient alors de discerner l'œuvre de Dieu et sa volonté, dont l'observance légale n'est qu'un aspect. L'obéissance personnelle s'approfondit comme renoncement à la volonté propre. L'A. conclut que la prédication de Jean-Baptiste, invitant tout le monde sans exception à la conversion, indique qu'en son temps le problème du mal est devenu extrême. Son baptême, qui est une pu-

rification, montre que même après la repentance il reste des traces impures. Jésus prolonge son action par une dimension éthique: l'homme est pécheur, mais le jugement de Dieu est surmonté par la miséricorde envers autrui.

L'idée d'une vie *post mortem*, plus ou moins liée à un jugement, naît après l'exil et s'affirme au IIe s. Il en résulte une conception nouvelle du salut, spécialement claire chez les asséniens. Pour eux, le mal est représenté par l'impureté des hommes et du monde. Le premier acte vers le salut est donc de s'en séparer, en entrant dans la secte et son système de purification. Mais, du fait que la secte est aussi l'Alliance, l'observance de la Loi est ensuite essentielle sous peine d'exclusion plus ou moins longue. À travers cette exigence se manifeste une nouvelle conception de l'homme, où le «juste» n'existe plus: l'homme est pécheur presque par nature; il ne peut être justifié que par Dieu. Cette vue, consolidée par la croyance dans le jugement final et la résurrection, se développe chez les pharisiens, puis dans le christianisme. Chez les esséniens, le Maître de Justice annonce une autre dimension: la justification par Dieu ouvre dès ce monde à une «hauteur éternelle», qui est une connaissance supérieure de Dieu analogue à celle des anges.

Quant à l'idée messianique, elle a des origines lointaines. Délaissant toute définition par l'onction, l'A. observe que la pensée biblique est orientée vers la venue providentielle d'un monde heureux; il qualifie de «messie» tout médiateur divinement mandaté pour un tel salut. La figure cardinale est celle d'un nouveau «fils» de David, descendant réel ou non, mais après l'échec de Zorobabel, elle s'efface. Après l'époque maccabéenne, les textes sectaires mentionnent d'autres personnages qui jouent aussi ce rôle de mandataire privilégié de Dieu, en particulier Hénoch et Élie qui ne sont jamais morts, mais aussi Melchisédech et le Fils de l'Homme, qui sont au-dessus de la condition humaine ordinaire. D'autres textes, prenant la suite du gouvernement bicéphale décrit par Zacharie, parlent de deux messies (oints), un fils d'Aaron et un fils de David. Quant au messianisme chrétien, il se rattache plus à la figure de Fils de l'Homme dont le royaume n'est pas de ce monde, qu'à l'idéologie royale.

Quel est l'idéal? Qu'est-ce qu'un juste? Pour Qohélet et plus encore pour le Siracide, qui ignorent toute vie dans l'au-delà, l'observance de la Loi est au centre. Pour Job et Qohélet, la rétribution est représentée par la prospérité. Mais, lors de la crise maccabéenne, c'est justement l'argument du parti hellénisant, qui déclare que la prospérité est du côté des Grecs. Par la suite, pour le Siracide comme pour les esséniens, la richesse est suspecte, à cause du pouvoir associé; la rétribution du juste devient l'entrée dans la sagesse, laquelle est une connaissance de Dieu. La vertu dominante devient l'humilité (*ʿanawa*).

Concernant la vie après la mort, les textes les plus anciens connaissent le *shéol*, séjour souterrain des morts, où ils ont une existence infime. La mort était un simple fait naturel. Ensuite, elle est vue comme un puissant ennemi à combattre. Elle résulte du péché, dit la Sagesse, alors que la justice est immortelle. Mais l'immortalité personnelle a été vue selon deux modes distincts. Le plus ancien, déjà présent en Is 24–27 («Apocalypse d'Isaïe»), est la résurrection des corps, que l'on retrouve en 2 M 7 et Dn 12. Mais tous ne l'acceptent pas, et l'on ne sait trop si elle concerne seulement les jus-

tes. L'autre mode est l'immortalité de l'âme, sans rapport bien clair avec le corps corruptible. Le *Livre des Veilleurs* la mentionne, puis les *Jubilés*, mais bien plus tard les sadducéens persistent à la nier.

À propos des relations avec Dieu, les catégories essentielles sont les couples sacré/profane et impur/pur, où le premier élément seul est actif. Mais les deux ne se confondent pas. Dans les textes les plus anciens, le sacré et l'impur, quoique incompatibles, se superposent comme étant dangereux pour l'homme. Mais Job provoque un retournement, avec un glissement de l'ontologique à l'éthique: pour lui l'homme est impur par nature, c'est-à-dire pécheur; le pur devient alors un attribut divin, mais l'impur reste une force, celle du mal et de la mort. Accéder à la pureté, en un sens à la fois rituel et éthique, devient alors le sommet de la vie religieuse, comme on le voit chez les esséniens.

Dans le Nouveau Testament, Jésus puis Paul se concentrent sur la dimension morale. Leur enseignement est neuf à bien des égards, si on le compare à la Bible canonique, *a fortiori* si l'on en omet les écrits bibliques grecs. Au contraire, depuis les découvertes de la Mer Morte et le réexamen des apocryphes, on voit mieux à quel point Jésus et ses disciples sont insérés dans le judaïsme de leur temps: on retrouve la foi en une révélation historique, le jugement de Dieu sur le monde, la Loi et l'impureté, le sens du péché et le problème de l'origine du mal, l'attente messianique. Par rapport aux deux grands courants représentés par la Promesse et l'Alliance, on voit que Jésus et tous ses disciples, même Jacques, sont dans le premier camp, à cause du primat de la miséricorde, alors que les pharisiens sont dans le second. La singularité de Jésus est cependant surtout dans son sacrifice rédempteur, accepté et même voulu.

II. Discussion

Cet ouvrage très vaste domine une matière considérable. Parcourant quelque huit siècles, il situe l'ensemble des livres bibliques et de la littérature apocryphe, et propose une quantité imposante d'observations judicieuses. Pourtant, l'auteur de ces lignes, traitant de sujets analogues, aboutit à des résultats très différents (3). Plutôt que d'établir une liste de désaccords, il paraît plus utile d'engager des discussions de méthode.

Le trait le plus caractéristique de l'œuvre de Sacchi est qu'il s'agit d'une histoire des idées et de leur évolution, et même plus exactement d'une généalogie des thèmes qui affleurent dans le Nouveau Testament. Les seules structures religieuses stables issues de ces longues périodes de fermentation étant le christianisme et le judaïsme rabbinique, il laisse entendre qu'elles étaient les seules possibles. Cette approche, qui parvient à rendre assez homogènes et progressives les sources ainsi mises bout à bout, n'est autre qu'une forme modernisée du thème traditionnel de l'accomplissement des Écritures, accepté par les uns, refusé par les autres. Elle est certainement légitime, mais elle ne va pas de soi historiquement, car la tradition opère tou-

(3) E. NODET, *A Search for the Origins of Judaism* (Sheffield 1997); E. NODET – J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme* (Paris 1998).

jours, dans le bruissement des faits, des sélections et des interprétations, et cherche toujours une téléologie dans la narration des faits passés. Jésus était créateur de tradition lorsqu'il disait: «Abraham a vu mon jour, et il s'est réjoui».

1. *Historiographie*

La chute de Samarie en 721 est bien documentée, mais l'histoire subséquente de la Judée l'est beaucoup moins, comme l'observe l'A. La remarque doit être prolongée: de l'Exil aux Maccabées, soit quelque quatre siècles, les seuls *récits* disponibles sont fournis par Esdras–Néhémie, ce qui est fort peu, étant donné la confusion de ces livres. L'A. complète en se fondant sur diverses allusions contenues dans les livres prophétiques, mais il reste deux problèmes: en premier lieu, la notion de «Bible» au singulier est chrétienne et liée à la notion d'inspiration, car elle implique fatalement l'idée d'une progression homogène. Les Anciens sentaient davantage le pluriel, ce qui a quelques implications pratiques. En effet, le rassemblement d'autant de récits divers dans une même collection n'implique pas qu'ils aient été composés successivement, chacun reflétant toute une époque; il peut y avoir eu des points de vue adverses ou marginaux, canonisés ensuite pour des raisons qui nous échappent, sans souci de cohérence.

En second lieu, l'histoire, surtout chez les Prophètes, est déjà évoquée de manière typologique; c'est justement ce qui permet de l'actualiser ultérieurement avec une grande souplesse (*pesher*). Il faut alors se demander si elle n'est pas expressément rédigée de cette manière, en projetant dans le passé des événements plus récents pour créer des types significatifs. L'exemple classique est celui de Daniel, situé au temps de Nabuchodonosor, avec des chronologies minutieuses autour de 587, mais dont on sait au moins depuis Josèphe qu'il parle de la crise maccabéenne, bien postérieure (164). De même encore, l'histoire d'Esther est projetée sous un lointain roi perse, mais la mention des cent vingt-sept provinces que gouverne Assuérus trahit l'époque hellénistique. De manière analogue, on admet maintenant que l'arrêt des Actes avant la mort de Paul n'est pas un argument majeur pour en dater la rédaction.

Il faut généraliser ce soupçon de projection typologique dans le passé, c'est-à-dire de rédaction motivée et non pas seulement documentaire, ce dont les auteurs du Nouveau Testament avaient parfaitement conscience (cf. Jn 8,56). Par exemple, qualifier Cyrus de «messie», comme le fait Isaïe n'implique nullement une rédaction contemporaine, bien au contraire. Le double gouvernement par un prince et un prêtre est une rélité connue à l'époque perse, mais on ne peut en conclure que Zacharie soit bien de cette époque, car il peut avoir projeté dans un passé perse des réalités ultérieures.

Prenons un exemple. Le fait que Daniel et le *Livre des Songes* évoquent la fin d'Antiochus Épiphane mais non le haut fait de Judas Maccabée, qui eut lieu la même année (164) ne permet pas de conclure que les rédacteurs se sont arrêtés juste entre les deux événements, mais au contraire invite à se demander si l'exploit de Judas fut vraiment important pour tout le monde, sinon réel, puisque le grand prêtre Ménélas resta en place, ce qui étonne l'A., et surtout puisque la dynastie asmonéenne ne fut instituée qu'en 152, sans aucun lien avec Judas.

Examinons quelques cas plus en détail. Il est difficile d'extraire des informations précises et datées d'Esdras–Néhémie, à cause de nombreuses incohérences de toutes sortes. Pourtant, si l'on regarde la composition d'ensemble, on discerne des structures simples et claires: en Esd 3,1-6, après la mention d'une longue liste de rapatriés au temps de Cyrus, le prêtre Josué et Zorobabel rebâtissent l'autel et inaugurent tout le culte conformément à la loi de Moïse lors d'une fête des Tentes, alors que les fondations du sanctuaire n'ont pas encore été posées; en Ne 7–8, la même liste de rapatriés est suive d'une proclamation de la loi de Moïse par le prêtre Esdras, puis d'une fête des Tentes où chacun se construit d'après la Loi une hutte de branchage. Le tout submerge le sanctuaire, si bien qu'on « n'avait rien fait de tel depuis les jours de Josué, fils de Nûn », c'est-à-dire bien avant l'érection de tout temple. On voit donc deux présentations adverses de la loi de Moïse et de la fête des Tentes, la seconde non sacerdotale et affichant un retour aux origines, sans temple ni roi. C'est donc une position polémique par rapport aux Chroniques, qui soulignent la centralité du roi et du culte lévitique selon la loi de Moïse, avec des vues sur tout Israël; polémique aussi par rapport à Zacharie, qui campe ensemble Zorobabel et le prêtre Josué, et a pour horizon une fête des Tentes (au sanctuaire) rassemblant les nations. Avant de chercher à dater quoi que ce soit, il faut se demander si ces contrastes représentent des états successifs, où s'il n'y a pas ainsi des traces d'une des nombreuses « guerres civiles » que souligne l'A.

Le livre de Néhémie lui-même est aussi très construit: lors d'un premier voyage, Néhémie rebâtit les murs de Jérusalem, ce qui en permet la clôture; puis la proclamation de la Loi par Esdras est suive d'un engagement communautaire, et enfin Néhémie revient pour imposer la Loi, sous le signe de la clôture: ville close le sabbat, élimination des éléments étrangers. On note au passage, détail étrange, que pour Esdras et Néhémie la circoncision ne joue aucun rôle dans l'identification de l'Alliance. En fait, les lois qu'impose Néhémie ne sont pas scripturaires, malgré une citation explicite du Deutéronome. De plus, les dates fournies incidemment montrent qu'Esdras et Néhémie ne peuvent être contemporains, et tous les essais concevables pour mettre l'un des deux avant l'autre créent des difficultés insurmontables relatives à la loi de Moïse. C'est donc une construction motivée et minutieuse, qui résiste remarquablement bien au démontage. En jugeant que le livre canonique Esd–Ne est secondaire par rapport à *3 Esdras*, qui reprend une partie des Chroniques et ignore le second voyage de Néhémie (Ne 13), l'A. fait un choix assez inhabituel; il atténue la difficulté, mais alors il faut supposer que ce second voyage de Néhémie est beaucoup plus proche de l'époque et des vues de Judas Maccabée, ce qui a d'autres implications. Pourtant, l'A. s'est servi de cette source déclarée secondaire (Ne 13,28) pour proposer une datation haute de la migration de Manassé en Samarie et la fondation du Garizim; ce n'est pas nécessairement très logique.

La crise maccabéenne, mieux datée, est aussi l'occasion de présentations adverses, sur un fond commun d'hellénisation du judaïsme et de profanation, suivies de résistance et de libération. Selon 1 M, il n'est signalé aucun pontife avant la crise; la persécution elle-même est vaincue par Mattathias de Modîn puis Judas, et il en résulte une dynastie de grands prêtres

«établie pour toujours, jusqu'à ce que paraisse un prophète accrédité». Selon 2 M, au contraire, Onias, le meilleur des grands prêtres, tombe pour une affaire fiscale; les mêmes persécutions provoquent Judas à prendre le maquis, puis à vaincre, mais il n'est pas question de Mattathias ni de ses fils; à la fin du livre, il n'y a aucun pontife mais le Temple se dresse, avec une forte présence de Dieu. Sur cette différence narrative se greffe une différence légale importante: en 1 M 2,41, Mattathias autorise la défense armée le sabbat, nouveauté sans précédent. En 2 M 5,25-26, Judas entre dans la résistance lorsque les Juifs de Jérusalem sont massacrés un sabbat, après qu'une ruse de l'occupant grec leur ait fait laisser ouvertes les portes de la ville; il n'y a donc pas trace de l'initiative de Mattathias, car il n'est pas question de prendre les armes le sabbat, et celle ville ressemble beaucoup à celle de Néhémie. De nombreux commentateurs s'efforcent d'additionner les renseignements fournis par les deux livres et de les combiner au mieux avec les prophéties citées de Daniel, mais les différences de perspectives sur les mêmes événements invitent à la prudence. De plus, cette affaire de sabbat sans défense armée pose de curieuses questions sur la pratique du repos sabbatique lors des guerres avant l'Exil.

L'A. suit une opinion commune, qui veut qu'un sacerdoce sadocite conforme à la vision d'Ézéchiel ait duré du retour d'Exil à la crise maccabéenne. C'est bien difficile à démontrer: même en admettant, ce qui ne va pas de soi, la véracité de la généalogie de 1 Ch 5,30-41, on y lit que Sadoq, devenu aaronide, est l'ancêtre des grands prêtres jusqu'à l'Exil, et l'on trouverait alors, au mieux, que le grand prêtre Josué fils de Yehoçadaq, puis Esdras fils de Seraya sont les successeurs immédiats de ces pontifes, c'est-à-dire bien avant Cyrus et ses décrets. De plus, selon les datations admises par l'A. il reste un trou de plus d'un siècle entre les grands prêtres mentionnés en Ne 13 et la succession de plusieurs Onias et Simon aboutissant à la crise maccabéenne. Au contraire, si l'on perd de vue cette improbable succession généalogique des pontifes, que même Josèphe n'est pas parvenu à établir, malgré son extrême souci dynastique, il est facile de voir que les Oniades, hauts fonctionnaires installés par les lagides, ont des attaches égyptiennes plus qu'israélites; Ôn désigne le soleil, et 1 M 12,9 laisse entendre que le grand prêtre Onias n'avait pas les écrits sacrés, ce qui ouvre d'intéressantes perspectives.

L'une de ces perspectives concerne les sadducéens: à cause de cette affaire de grands prêtres sadocites jusqu'à Onias et d'une glose de Ac 5,17, qui affirme que l'entourage du grand prêtre est formé de sadducéens, l'A. admet après bien d'autres que les sadducéens sont une sorte de parti légitimiste, favorable à l'ancienne dynastie supplantée par les asmonéens. Mais Josèphe dit au contraire, si on le lit bien, qu'il s'agit d'une école réformatrice de tendance rationaliste, postérieure aux pharisiens et prônant le retour à l'Écriture contre les traditions ancestrales non scripturaires, dont Néhémie fournissait un bel exemple. Cette école, qui avait des vues sur le roi et le sanctuaire, comme Sadoq au temps de Salomon, ne devint jamais populaire ni vraiment puissante. De fait, l'apparition de «réformateurs» sadducéens entre dans un contexte intelligible, car divers indices montrent, au IIe s., une autorité croissante de l'Écriture, et en particulier du Deutéronome. Par

exemple, une de ses caractéristique est d'exiger l'unicité du sanctuaire, le «lieu choisi». Mais on peut se demander quel était le poids de ce précepte au moment de la crise maccabéenne, puisque 2 M 5,22-23 déclare benoîtement que les Grecs persécutaient «notre nation» et ses *deux* temples, Jérusalem et le Garizim! Quelques années plus tard, Juifs et Samaritains ont une très violente dispute à Alexandrie et demandent l'arbitrage du roi Ptolémée pour déterminer par l'Écriture qui a l'*unique* temple légitime. Le Deutéronome paraît alors mieux connu.

Les observations qui précèdent n'aboutissent nullement à un nihilisme hypercritique, mais plutôt à une attention au travail de la tradition, qui réorganise la mémoire collective, mais en laissant toujours quelques traces discordantes. La méthode d'approche proposée, où les idées commes telles jouent un rôle second, peut être caractérisée par deux points complémentaires: d'abord un repérage des institutions, qu'il faut présumer stables sauf cataclysme identifiable; ensuite un examen interne des conflits et de leurs enjeux pratiques.

2. *Loi, « histoire », mythologie*

Mais ce point de vue, qui donne la priorité aux lois et coutumes sur les récits, est-il justifié?

On pourrait faire valoir que dans le monde antique il n'y a pas de cité sans loi, mais on peut répondre aisément que justement Moïse n'est pas entré en terre promise et que la loi biblique comporte l'anomalie, soulignée par Philon, d'avoir été donnée dans le désert, c'est-à-dire en vue d'une cité qui n'existe pas encore; elle peut donc passer pour théorique et non pratique.

Considérons plutôt quelques cas. Les lettres d'Éléphantine (ve s.) montrent chez des Juifs (ou Judéens) de haute Égypte des traces nettes de polythéisme, des loi distinctes de celles du Pentateuque, et une absence totale de référence à Moïse, le tout un siècle après la date supposée du Deutéronome. L'A. en conclut que la Loi biblique existe, mais reste encore théorique.C'est trop rapidement dit, car à la même époque Néhémie est gouverneur de Judée, et, alarmé des inégalités sociales croissantes, il invente la remise des dettes sans signaler de référence scripturaire, alors que l'année sabbatique, qui a le même propos, figure en toutes lettres dans le Lévitique.

Un autre exemple significatif est le schisme samaritain. L'A. le rattache à la même époque, et doit conclure, puisqu'ils ont gardé le Pentateuque, qu'il l'ont pris à un moment où bien qu'inspiré il n'avait pas d'autorité légale. Celle-ci n'aurait émergé chez les Juifs qu'après Néhémie, quelque part avant la traduction des Septante (IIIe s.). Supposons-le. Mais il faut alors expliquer plusieurs choses. D'abord, on ne voit pas pourquoi les Samaritains auraient suivi l'exemple juif, en attributant parallèlement au Pentateuque une valeur légale. Plus gravement, il est difficile de comprendre que ces Samaritains aient une existence et des lois antérieures à l'Exil, comme le supposent 2 R 17 et les opposants à Zorobabel de Esd 4, et soient en même temps une dissidence plus tardive issue du judaïsme. De plus, le passage déjà cité de 2 Maccabées, livre très juif et d'ambiance très fidèle à la Loi, ne craint pas de dire que les Grecs persécutent «la race» (israélite) formée des

Samaritains et des Juifs. Le schisme n'est pas encore consommé. Quant au nationalisme moindre des Samaritains que suppose l'A., c'est-à-dire leur volonté de maintenir l'attitude ouverte de la «première période sadocite» contre l'étroitesse d'Esdras et Néhémie, il reste à démontrer, mais il suffirait d'admettre qu'ils suivent la loi biblique.

Comme le souligne opportunément l'A., toutes les traces mythologiques ont été transformées dans la Bible en histoire, ou tout au moins enchâssées dans un récit terrestre. En Gn 1,2, on a reconnu depuis longtemps un lien entre l'abîme (*t*^{e}*hōm*) et Tiamat, la déesse mésopotamienne des profondeurs; il est possible aussi que l'esprit qui «couve» sur les eaux fasse allusion à l'œuf orphique. En Gn 5,24 il est raconté qu'Hénoch marcha avec Dieu «puis il disparut, car Dieu l'enleva»; apparemment, il n'est pas mort, comme plus tard Élie selon 2 R 2,11. En Gn 6,1-4, les fils des dieux s'unissent aux filles des hommes et engendrent les géants, «héros du temps jadis». C'est un thème mythologique du brouillage de l'ordre de la nature pour expliquer l'origine du mal; ce retour au chaos appelle un cataclysme restaurateur. La suite du texte parle effectivement du Déluge, mais il est présenté comme étant la conséquence de la corruption *morale* de l'homme, ce qui d'ailleurs implique des lois éthiques; l'affaire des géants n'a aucune conséquence visible. Le mal est purement rationnel, sans influence d'êtres supraterrestres. C'est assez proche de Platon, et les Anciens le soupçonnaient d'avoir pillé Moïse, quoique sans s'expliquer clairement comment il avait pu disposer de traductions.

Tous ces fragments de mythes, qui figurent dans la Genèse à l'état résiduel, sont finalement assez peu intelligibles, mais le livre d'*Hénoch* les développe. De même, divers textes du désert de Judée donnent consistance à des personnages mystérieux comme Melchisédech. Face à tous ces faits, il faut oser se demander si ces apocryphes développent librement d'après la Bible, ou si au contraire la rédaction biblique représente une réaction rationnelle, encadrant et schématisant des légendes et des récits d'origine immémoriale, pour démonétiser les êtres intermédiaires en les situant (et non en les niant), de manière à introduire la notion de légalité; une telle réaction rationnelle n'exclurait d'ailleurs nullement que ces légendes aient continué à se dèvelopper librement. L'A. penche nettement pour la seconde solution, certainement à juste titre, mais cela implique un monothéisme strict et non une simple monolâtrie nationale, ce qui exclut une rédaction trop ancienne. En effet, une telle perspective rationnelle et ses prolongements éthiques sont intrinsèquement liés à l'idée de lois, dont le prototype sont les lois du cosmos et de la nature. Or l'A. voulait que les récits bibliques aient eu une autorité narrative avant même de fonctionner comme loi, mais on a vu que c'était difficile à soutenir.

On peut noter au passage que l'apparition d'une réaction rationnelle biblique pour endiguer un numineux diffus se superpose fort bien à la position de l'école sadducéenne, très rationnelle, qui cherche à contrer les pharisiens, plus anciens, plus populaires et admettant toutes sortes d'êtres célestes.

3. *Préhistoire du « Nouveau Testament »*

Quant à dire que l'aboutissement inévitable du judaïsme devait être une scission entre christianisme et pharisaïsme rabbinique, les deux branches se superposant au couple promesse-alliance, c'est probablement trop simple: les Samaritains et leur culte centré sur le sacerdoce existent encore; les judéo-chrétiens (nazoréens, ébionites, etc.) ont duré un temps appréciable, et il est arbitraire de décréter qu'ils devaient disparaître; les quaraïtes, issus d'une réforme néo-sadducéenne (ou néo-sadocite) plus ou moins rattachée à la découverte de textes de Qumrân vers 800, n'ont pas disparu. De plus, même si le christianisme accomplit une promesse, le « sang de l'Alliance » n'est pas secondaire dans le Nouveau Testament; inversement, la tradition rabbinique, certainement centrée sur l'Alliance, célèbre la promesse chaque année lors de la Pâque.

Il faut prendre le problème par un autre biais, en remarquant d'abord qu'il y a une différence de nature entre l'enseignement de Jésus et la prédication de Paul. Celui-ci ne veut connaître que le ressuscité, et non les faits et gestes du Jésus historique: il se place après une mort suivie d'un deuil réussi et fécond, une croix scandaleuse et providentielle. Au contraire, Jésus, dont l'horizon est Israël, est proche de Jean-Baptiste: non seulement il est entré dans son baptême et passe pour avoir été lui-même baptiste, mais il a les mêmes exigences d'amour de Dieu et du prochain, choses qu'on retrouve aussi chez les esséniens. En d'autres termes, le christianisme ne résulte pas d'une somme homogène de thèmes bibliques portés à la perfection et soigneusement additionnés mais d'un événement irréversible: « Il faut que je parte pour que vous croyiez », disait Jésus. Le Symbole de la foi, qui est d'origine baptismale et dont Flavius Josèphe est à mon avis le premier témoin, met bien en relief cet événement; fait remarquable, il ignore les faits et gestes de Jésus maître et guérisseur.

Les évangiles donnent à Jésus tous les titres bibliques possibles, non sans compléments empruntés aux mouvements juifs du temps, ce qui est naturel puisqu'il a été perçu par ses disciples comme accomplissant les Écritures. Deux de ces titres se détachent cependant: nazoréen et messie. Le premier n'est pas proprement biblique, malgré l'effort de Mt 2,23 pour trouver ce titre chez les Prophètes. Son sens évoque l'idée de « gardien » (de l'Alliance, etc.). Sa singularité est d'être commun à Jésus et aux disciples, et d'avoir figuré sur le panneau de Pilate, toutes choses qui ont un certain relent historique. Quant à l'appellation de messie, elle est assez peu claire: pour Jn, il n'est pas question de fils de David; Mt 1,6 indique au contraire que Jésus est l'héritier de David et Salomon; pour Lc 3,31 il est fils de David, mais sans lien avec Salomon. Plus tard, c'est à Antioche que des disciples, dans un contexte d'agitation messianisante avec Paul, sont qualifiés de « chrétiens » par les autorités, mais c'est peu flatteur et réellement dangereux.

Le cas de Paul permet justement de préciser un peu: étant activiste messianisant, il commence par découvrir que le messie (christ) qu'il attend est Jésus, puis que Jésus-Christ est Seigneur (ressuscité), c'est-à-dire que la fin est arrivée. La grande nouveauté, qui est proprement eschatologique, est la déclaration qu'il n'y a plus ni Juifs ni Grecs, ce qui dans une perspective

juive est un retour au chaos, en deçà de la création. Les espérances bibliques les plus universalistes ont toujours laissé sur terre un rôle médiateur à Jérusalem ou au peuple d'Israël. Mais le lien entre Jésus et Paul, plutôt précaire, est établi à travers Barnabé et surtout Pierre. Les Actes indiquent que Pierre est allé visiter le païen Corneille, mais cette scène paraît reconstruite pour fournir un précédent à Paul, car Jésus n'a manifestement jamais dit de faire une chose pareille, et de plus Pierre passe pour être l'apôtre des Juifs, et non des païens. En résumé, on voit sans même entrer dans les complexités politiques du temps, que la naissance du christianisme (paulinien) était un phénomène assez peu prévisible: le milieu d'origine était étranger à l'idée de contacts dynamiques durables et structurés avec les païens.

Il est vrai que le christianisme, après un certain succès et surtout après la publication du Nouveau Testament, a eu tendance à devenir une philosophie, une sagesse, ce qui peut se comprendre aisément puisqu'il ne s'agit pas moins que d'une restauration de la création. Il est caractéristique que Philon ait pu passer pour protochrétien, ce qui aurait certainement bien surpris les apôtres. Certes, sa grande idée était que la diffusion dans le monde de la loi de Moïse, d'origine divine, était la seule manière de surmonter les guerres et de faire des humains des *kosmopolitai*; c'est un projet rationnel, dont les origines grecques sont manifestes, mais il ne lui est jamais venu à l'idée que le martyre, la mort du juste, ait pu être autre chose qu'un échec navrant.

Que conclure? L'ouvrage de Sacchi est à lire, car il est stimulant par son ampleur et sa maîtrise des sources, et il ose traiter en grand d'une période assez délaissée. Les observations présentées ici, qui laissent de côté de nombreux points d'accord, sont certainement tendancieuses, car elles se sont surtout concentrées sur des discussions, destinées à montrer que l'histoire juive ancienne est bien autre chose qu'une collection de faits à restituer.

École Biblique
P.O. Box 19053
91190 Jérusalem

Étienne Nodet

RECENSIONES

Vetus Testamentum

John E. Revell, *The Designation of the Individual.* Expressive Usage in Biblical Narrative (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 14). Kampen, Kok Pharos, 1996. 432 p. 15 × 23. Dfl 74,90

Curiously, there has been no full-scale study of terms used to denote individuals (including God) in classical Hebrew. Instead, scholars have focused on personal names in terms of their structure and meaning. Revell's monograph, which "describes and analyzes the way individual characters are referred to or addressed in the biblical narratives" (11), fills an evident gap in this area of research and is therefore very welcome. In essence, it is a study in pragmatics and socio-linguistics as applied to classical Hebrew and it is very thorough indeed. However, it is necessary to note that the book is intended for students of the Hebrew Bible rather than linguists and thus it is descriptive, pointing out previously unnoticed features of biblical Hebrew. The chosen corpus comprises the books of Judges, Samuel, Kings (minus passages in verse, i.e. Judg 5,2-30; 1 Sm 2,1-10; 2 Sm 1,18-27 and 22,1– 23,7). Other books such as Joshua and Ruth as well as material from Jeremiah or Chronicles were also considered, but for various reasons were excluded. Virtually all the examples come from biblical Hebrew (based on the masoretic text), but to a limited extent extra-biblical material is also mentioned, mostly in footnotes, chiefly epigraphic Hebrew (the Qumran texts, the letters from Arad and Lachish and the Mesha inscription) and there is also some reference to Arabic usage.

The book is set out as follows. First, comes an overall introductory section (part I). Within this, the "Introduction" deals with such topics as choice of expression (e.g. the expression "the king" which can replace "the king of Israel"), the difference between marked and unmarked or standard (i.e. default) usage, the distinction between narrative and speech, and the parts played by context, error and the element of subjectivity in analysis. The other three sections in part I concern the structure of society and how reference is made to its members, designations of characters and related features and the use of nouns and pronouns as designations.

Part II sets out the ways in which kings are addressed and described. This pertains to David, Saul, Solomon, the kings of Judah, the Northern Kingdom and Israel, and foreign kings. Part III deals with non-royal personages (prophets, priests and both named and unnamed individuals) and with God. The fourth Part concerns concord, i.e. number and person agreement between nouns as subjects or objects and verbs in respect of

collectives, compound nominals and first and second person pronouns. Part V describes deferential speech, including speech directed to the deity. Part VI, with the title "The Interlocutors", deals with vocatives, the use of the first person pronoun in the two forms *ʾănî* and *ʾānōkî*, and the use of titles or names by persons speaking or being addressed. The final Part comprises the summary and conclusions. There is a select bibliography and indices are provided.

The main principle underlying this work is that the language of a corpus is consistent with itself and this entails an appoach which is synchronic. "The assumption that the usage of this text is self-consistent is made explicit by treating it as the work of a «narrator» who intentionally produced it in the form studied" (13). After presenting the evidence, based on his chosen corpus of texts, the author concludes that in fact the system is self-consistent, that most cases can be explained in a satisfactory way and that the corpus is homogeneous. In addition, in the course of this study, a number of intermediate conclusions and principles emerge, some expected and others less so. For example, the speech of God to humans is shown to be modelled on the speech of parents to children. Another interim conclusion is that "an agent is designated by name, a patient by title" (89) and exceptions occur for specific reasons. This is more generally stated as use being governed by convention which a user may choose not to follow, and if this is the case there is generally a particular reason (91). It is also true that the more general a title the more distanced is the reference, as exemplified by "God" (*ʾlhym*) which is less specific than "Yahweh". The opposite also applies: "a more specific designation draws greater attention, and so gives greater prominence to the context of its use" (217). In illustration can be quoted his finding that the expression "angel of Yahweh" denotes an envoy with a mission whereas "an angel of God" is merely descriptive (199).

Without in any way lessening the significance of this study, some comments are in order. The distinction between speech and narrative applied by R. is of course important (16.20.365#1.6) but he makes no mention of the previous discussion of this same distinction by A. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose* (JSOTSS 86; Sheffield 1990), especially 29-34. Apart from a brief mention (340, n. 12), the expression *n*^{e}*ʾum* (*yhwh*) is not discussed, although it does in fact occur in the corpus (e.g. 2 Kgs 22,19) where it has been omitted from the passage quoted (354) and is not in the index. Even though there is an index which refers to definitions of technical terms throughout the book, for example, "immediacy", which is used in a technical sense to refer to "the relative importance, to the speaker or the narrator, of the material presented" (22), a brief glossary of such terms would have been useful. Tables might have been helpful in setting out the data, particularly where several parameters are concerned, for example, for the complexities involved in verb number with a compound subject (232 under 17.2.5) or for the conclusion concerning the designation of rulers, where a variety of factors come in (153). There does not seem to be a list of abbreviations. There is no index of Hebrew words but where applicable, the Hebrew equivalent is

listed after the English entry in the topic index; note, however, that *klb*, "dog", is missing (see 50). There are a few mistakes: a missing "as" in "terms such as" (66, n. 11); for "1985" read "1984" (109, n. 290); for "Shunammmite" read "Shunammite" (328). Under "Psalms" (Index, 431) the entries 12,4; 31,11; 31,23 and 31,28 should have been listed under "Proverbs". Also, it is not made entirely clear that the title referred to in connection with 2 Sam 2,27 (203) is in fact *ʾlhym* and not *yhwh*. Finally, it might have been better to set out the Hebrew text before the translations on pages 273 and 354. To the wide-ranging bibliography can be added G. Harvey, *The True Israel. Uses of the Names Jew. Hebrew & Israel in Ancient Jewish & Early Christian Literature* (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums XXXV; Leiden 1996), which was not yet published when the book was written, and N. Wyatt, "The Titles of the Ugaritic Storm-God", *Ugarit Forschungen* 24 (1992) 403-424.

The student wishing to use the data collected here and the conclusions reached and apply them to other texts in Hebrew, faces no easy task. Nonetheless, it would be an interesting exercise. For instance, reference to God in the book of Joanh takes on a variety of forms. It would seem that in reference to Jonah, the form "Yahweh" is used (1,1.3-4, etc.) but in reference to the Ninevites, "God" occurs (3,5.8.9.10). Yet, the sailors pray to "Yahweh" (1,14.16) whereas Jonah also refers to the deity as *ʾēl* (4,2), ostensibly a term for foreign deities (which is not discussed by R. since it does not occur in his chosen corpus) and there are further complications. Evidently the matter requires additional study in the wider context of Hebrew usage. Similarly, Jonah is called "Jonah, son of Amittai" (1,1) whereas in 2 Kgs 14,25 he has the fuller title "his servant, the prophet Jonah son of Amittai from Gathhepher". The form "Jonah, son of Amittai", in fact, conforms to standard usage, as R. shows: "In most cases, the first mention of a named character is made in the form of a compound designation including the name and a patronymic, gentilic or title" (69) where the character is a participant in the narrative (69. n. 20). Accordingly, it requires no explanation. The fuller form, found in the second book of Kings, instead, does requires an explanation, which is given in terms of the sequence of its components (181 and 366) although there is no cross-reference to the usage in Jonah. Such elements in the use of Hebrew require comment and, where necessary, explanation, and for these matters R.'s study will prove invaluable. Besides examining other prose sections of the Old Testament in the light of R.'s findings, it would be interesting to look at passages in verse to see the similarities and differences in usage. For instance, the conclusion that "characters in the narrative rarely use personal names in addressing each other" (331) is evident in the Song of Songs, although this is, of course, an extreme example. Further afield, similar studies could be conducted on ancient Near Eastern texts, especially but not exclusively those in West Semitic. One wonders, for example, how deferential speech modes in Hebrew, the subject of Part V, would compare with the practice found in the large number of letters now available.

11 Park Drive
GB – Morpeth NE61 2SY

Wilfred G. E. Watson

Dirk U. ROTTZOLL, *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs* (BZAW 243). Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1996. x-319 p. 16,5 × 23,5. DM 168,—

The focus of much recent scholarship has shifted from the redactional history of individual prophetic books to their final form as literary compositions, regardless of its pre-history. (A good example of the latter approach with respect to Amos is P. Bovati and R. Meynet, *Le livre du prophète Amos* [RB 2; Paris 1994]; reviewed in *Bib* 77 [1996] 114-117.) The present volume, a minor revision of the author's January 1996 Ph.D. Dissertation for the Faculty of Protestant Theology at Philipps-Universität in Marburg, represents an attempt at a "middle way" of sorts. The author not only breaks the book down into a number of editorial layers but also reconstructs the history of how they were brought together to yield the book as we have it today.

The starting point for his analysis is Rottzoll's identification of more than one organizational structure within the book of Amos. For instance, building upon the work of J. de Waard concerning Am 5,1-17 ("The Chiastic Structure of Amos V:1-17", *VT* 27 [1977] 170-177) and J. Lust with regard to Am 4,1–6,7 ("Remarks on the Redaction of Amos V 4–6, 14-15", *OTS* 21 [1981] 129-154), Rottzoll delineates a concentric "ring structure" comprising most of the book, which he diagrams as follows (3):

Am 1,2	Hymn
Am 1,3–2,16	Oracles Against the Nations Cycle
Am 3,1-2	Judgment against the self-assured
Am 3,3-8	Didactic questions
Am 3,(9-)15	Against the houses
Am 4,1-3	Against the women of Samaria
Am 4,4-5	Against the cult
Am 4,6-12(13)	Judgment oracle
Am 5,1-3	Funeral lament
Am 5,4-6	Invitation to seek
Am 5,7	Guilt
Am 5,8(9)	Hymn
Am 5,(9)10-12(13)	Guilt
Am 5,14-15	Invitation to seek
Am 5,16-17	Funeral lament
Am 5,18-20	Judgment oracle
Am 5,21-27	Against the cult
Am 6,1-7	Against the men of Samaria
Am 6,(8-)11	Against the houses
Am 6,12	Didactic question
Am 6,13-14	Judgment against the self-assured
Am 7,1–9,4	Vision cycle
Am 9,5-6	Hymn

But at the same time, chaps. 3–6 are organized into two parallel blocks by the addresses to "the children of Israel" in 3,1 and to "the House of Israel" in 5,1 (cf. J. Jeremias, "Amos 3–6. Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte eines Prophetenbuches" *ZAW* 100-Sup [1988] 131). Since a coherent structure implies a single author (or editor), such overlapping and contrasting structural features suggest more than one hand has shaped the book. In addition, the book includes very diverse vocabulary and content, leading Rottzoll to conclude that it has, in fact, passed through a number of stages.

Rottzoll works his way through the parallel arms of the ring structure, moving from the outside in. until he reaches the central section of the book, Am 5,1-17. This is followed by treatment of three larger passages which do not fit the ring structure: the confrontation with Amaziah (7,9-17), the judgment oracle in 8,3-14 and the book's conclusion (9,7-15). Along the way, one finds a total of six excursuses ranging between 1 and 5 pages in length. They are: (1) "The date of Amos' ministry" [c. 780 BCE]; (2) "The linguistic points of contact among the DtrG [= Deuteronomistic Code], HG [= Holiness Code] and the book of Ezekiel and their meaning for the dtr editing of the book of Amos"; (3) "The relationship between Am 1,15 and Jer 49,3"; (4) "The semantic meaning of the term עוק"; (5) "The semantic meaning of the terms צנות, אחרית, סירות, and דוגה" [in Am 4,2]; (6) "The function of the כי כה אמר formula ".

It is impossible within the limited space of a book review to do justice to Rottzoll's detailed arguments for redactional activity on the basis of vocabulary, parallelism, meter and rhythm, grammar, syntax, philology, content, historical presuppositions within the text, references and allusions to other biblical books, evidence from the LXX and Vulgate, and, of course, integration into the structural features of the book. A summary of his conclusions (conveniently presented in chronological order in chap. 13) will have to suffice.

Rottzoll proposes a complex compositional history for the present book of Amos, incorporating as many as twelve redactional levels, as follows: (1) The basic level consists of the original portions of the Oracles Against the Nations and Vision Cycles, which were directly juxtaposed (thus: Am 1,3-8.13-15; 2,1-3.6.7aα^{x}.β.8aα.7bα.8bα.12a.13a.bα; 7,1a.2-3.4a^{x}.bα.5-6.7^{x}.8; 8.1-3; 9,1a), plus other texts which also reflect the prophet's proclamation of the earthquake (cf. 1,1) as God's punishment and condemnation of hypocritical worship, namely, Am 3,3-6.12 (without בני ישראל); 3,15 + 6,11; 4,1-3^{x}; 3,4-5 (without בני ישראל); 5,(1.)2.16-17; 5,4-5^{x}; 5,12a.7.10.12b; 5,18-20; 5,21.22aβ.b.24; 6,1aβ.3a.4.5a.6aα; 6,12(?); 6,13. (2) Shortly after Amos' words were recorded by the prophet or a contemporary, his disciples added the core of the superscript in Am 1,1; the editorial introduction in 3,1a; 3,8 (as a legitimating interpretation of 3,3-6); the phrase בני ישראל jn 3,12 and 4,5b; and probably the core of the Amaziah narrative (7,10-15). (3) In 722/21 the preceding underwent a Judean redaction which reinterpreted Amos' original announcement of punishment through an earthquake in terms of the Assyrian deportation of the northern leaders, by adding 2,14- 15(^{x}?); אשה נגדה in 4,3a; 5,3; 5,27;

6,6,1aα.bα.6aβ.b.7; 6,14; 9,1b and the references to Joseph (vs. Israel) in 5,6.15; 6.6b. (4) A second Judean redaction in 711 emphasized the warning to the Samarians by adding 6,1bβ.2.3b. (5) Subsequently, a first deuteronomistic editing added the dating in 1,bβγ and the historical reviews in 2,10-11.12b; 3.1b; and 5,25-26. (6) Other early post-exilic additions contain post-deuteronomistic language and historical references; these include 2,9; 2,13bβ; 3,13-14; 4,6-12; 6,8; 7,1b + 7,4bβ. (7) In the first half of the 5th. C. the ring structure encompassing 1,2-9,6 was created by reordering some verses, and even entire sections, and adding 1,2; 3,2; 4,13; 5,8 + 9; 5,14; 6,12; 9,(5)6. (8) In the mid-5th. C. a "deuteronomistic-priestly" revision added 2,4-5.7bβ.8aβ ("beside every altar").bβ ("in the house their Gods"); 3,7; 7,9(.16-17). This stage is marked by the combination of deuteronomistic language and priestly concerns, including hearing God's will announced and opposition to foreign gods. (9) Am 5,11.13 and 6,9-10 represent a separate redactional layer whose source cannot be securely identified or dated. (10) The last major revision was the late post-exilic addition of Am 8,(3.)4-14 and 9,7-15, both of which combine echoes of earlier material in the book with influences from the deuteronomistic portions of Jeremiah. Influence from Jeremiah is also evident in 3,9-11; 9,4b and possibly 2,16. (11) The oracles against Tyre (1,9-10) and Edom (1,11-12) stem from the 3rd. C. BCE (cf. Joel 4,4-8), although in light of the reference to Edom in 9,12 one cannot completely rule out a connection with the preceding editorial layer. (12) Finally, 5,22aα(23?) and 6,5b are "Chronicler-like" additions, while the fifth vision underwent a two-stage redaction: after the addition of 9,2 a second redactor included the last three words of Am 9,1a and Am 9,3.4a.

As the preceding paragraph shows, this is a far more complicated editing process than is generally proposed. H.W. Wolff, for instance, saw only six layers. three of which he dated to Amos or his disciples (see *Joel and Amos* [Hermeneia; Philadelphia 1977] 106-113). To his credit, Rottzoll is generally judicious in his conclusions, occasionally acknowledging alternative interpretations of the evidence. His identification of "secondary" material is frequently convincing, although many will question the ability to separate half- and quarter-verses into different redactional additions with such certainty. It is also debatable whether the evidence requires as many *strata* as Rottzoll suggests. In particular, the use of other biblical texts to date portions of Amos presupposes both the accuracy of the primary dating, which is often asserted rather than argued, and that the other texts are always the first instance of such usage. The author fails to consider the possibility that some Amos texts, even though post-Amos, may still pre-date their parallels. If so, some of the layers could be subsumed into others, reducing the total number.

The proposal of a ring structure for most of the book is perhaps the most useful aspect of this volume. In particular, that redactor's activity, as Rottzoll presents it, accounts well for the dislocation of verses which seem to go together, such as the separation of 5,7 from 5,10-12 and the resumption of ideas raised earlier in the book. Commendably, material which does not fit the ring structure is not excluded simply on that basis

alone, but for reasons of later vocabulary, background, etc., as well. None the less, there is some material that interferes with the ring structure but is actually dated earlier. Most notable is the conflict with Amaziah in 7,10-15, which Rottzoll dates (albeit with some hesitation) to the second redactional stage. Why did the later editor who constructed the ring structure not move it outside the ring, and if he did who moved it back? Similarly, Am 4,13 is attributed to that editor as a *caesura* between God's word's against "the children of Israel" in Amos 3–4 and Amos' words against "the House of Israel" in Amos 5–6. However, apart from the fact that, *pace* Rottzoll, the "I" in 5,1 could easily be a continuation of Yahweh's words from the preceding chapters, a pause at that point hardly seems a sufficient reason for the editor to disrupt his own organizational structure. Also, assuming that the redactor created the ring structure so as to organize the material in a way recognizable to others, rather than just for his own satisfaction, some explanation needs to be given as to why later redactors either did not recognize that concentric pattern or chose to ignore it; this is especially important in the case of major insertions such as 8,3-14.

In sum, although Rottzoll's redactional conclusions are not convincing in every aspect, he still makes significant contributions to Amos studies. Despite the reservations expressed above, his discussion of both the ring structure and what doesn't fit into it will have to be considered in any future discussions of the book's history and final form. At the same time, his many helpful insights into the literary and rhetorical features of individual texts can and should be consulted with great profit.

Wheeling Jesuit University
Wheeling, WV 26003 USA

John L. McLaughlin

William McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah.* Volume II: *Commentary on Jeremiah xxvi–lii.* Edinburgh, T& T Clark, 1996. VII p. + pp. CXXIII-CLXXIV – 659-1396. 14 × 21. £39.95

Zehn Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes zu Jer 1–25 (1986) ist mit dem vorliegenden Werk die Kommentierung des Jeremiabuches durch einen der bedeutendsten zeitgenössischen Jeremiaexperten zum Abschluss gekommen. Bei einem Umfang von nahezu 1600 Seiten stellt sie die wohl bislang umfangreichste vollständige Erläuterung des Buches überhaupt dar. Auch ihr inhaltliches Konzept ist in der heutigen Kommentierungspraxis ganz und gar außergewöhnlich: Das Interesse gilt zuallererst historischen Fragen, und zwar sowohl dem Werdegang der Texte selbst, wie er seine Spuren in textkritischen Daten und literarischen Inkohärenzen hinterlassen hat, als auch ihrem historischen Zeugniswert für die Vorgänge, die sie widerzuspiegeln beanspruchen, einem bei den zahlreichen Jeremiaerzählungen der betroffenen Buchteile ergiebigen Thema. Von der textkritischen Sphäre abgesehen, neigt McKane zu überaus skeptischen Urteilen. Kennzeichnend ist ferner die hochdetaillierte Diskussion von in

der Forschung vorgetragenen Hypothesen, sofern sie bis etwa zur Mitte der achziger Jahre im Druck erschienen sind, d.h. das Augenmerk gilt vor allem der bisherigen Kommentarliteratur seit dem Anbruch der historisch-kritischen Exegese bis zu R.P. Carroll — bei häufigen Seitenblicken auf Raschi und Kimchi — sowie den Monographien von C. Rietzschel, E.W. Nicholson, G. Wanke, K.-F. Pohlmann und W. Thiel. Was später kam, hat auch keinen Eingang in die Bibliographie mehr gefunden. So fehlen beispielsweise schon sämtliche dem letzten Jahrzehnt entstammende Arbeiten von P.-M. Bogaert, L. Stulman und C.R. Seitz, manchmal aber auch ältere Studien wie die von Th. Seidl.

McKanes primär historisches Interesse wird schon deutlich in der "Introduction", faktisch einer Art Kurzfassung des nachfolgenden Kommentars, die das Material getrennt nach Textsorten (Prosaerzählungen, Heilsorakel, Fremdvölkersprüche) auf historischen Quellenwert und literarische Schichtung durchmustert. Ihre "conclusion" ist rein vorstufenkritischer Natur: "The book of Jeremiah ... is the product of a long growth extending into the post-exilic period and generally. if not universally, the shorter text of Sept. is a witness to a more original Hebrew text than that of MT" (clxxii). Die in den prosaischen Teilen nach Kapiteln und den poetischen Stücken nach Perikopen gegliederte Einzelerklärung beginnt immer mit einem Abschnitt, der "Text, Grammar, Translation" überschrieben ist. Bei den Prosaerzählungen schießt sich in der Regel ein Paragraph mit dem Titel "The Degree of Literary Coherence" an, worauf noch weitere Erörterungen mit Überschriften wie "The Deuteronomistic Redaction", "Composition" oder "Historicity and Exegesis" folgen können, deren Gegenstände sich jedoch kaum merklich von den unter "Literary Coherence" behandelten Problemen abheben. Den Ausführungen zu "Text, Grammar, Translation" der Fremdvölkersprüche ist ein "Summing-up" genannter Abschnitt nachgestellt.

Obwohl text- und literarkritische Belange mit ähnlicher Akribie behandelt werden, springt doch ein bemerkenswerter Unterschied ins Auge. Auf textkritischer Ebene fällt McKane in aller Regel zwischen den gegebenen Lesarten eine Entscheidung, und zwar zumeist indem er den von der Septuaginta vertretenen Lesungen das höhere Alter zuerkennt (wobei gewöhnlich in der für die verbreitete textkritische Praxis typischen Verschmelzung deskriptiver und wertender Kategorien von "besseren" statt "älteren" Lesarten gesprochen wird). Auf literarkritischer Ebene listet er mit feinstem Gespür für Inkonsistenzen eine Fülle von Indizien auf, die auf Text- und Traditionsentwicklungsprozesse deuten sollen. Er zieht dazu in breiter Form die bisherige Literatur heran (mit den genannten Obergrenzen), deren Erklärungsvorschläge er ohne Furcht vor Ermüdung des Lesers ausführlich analysiert, meistens verwirft, selten akzeptiert und oft lediglich aufreiht, ohne erkennbar Partei zu ergreifen. Wegen McKanes extremer Sensibilität für Spannungen zerfallen vorfindliche Textzusammenhänge in eine Vielzahl heterogener Brocken, deren Verhältnis untereinander und auktoriale bzw. redaktionelle Triebkräfte weitgehend, da unser Erkenntnisvermögen übersteigend, im Dunkeln bleiben. Am Ende der seitenlangen Analysen steht allenfalls ein kritisches Minimum, das als Basis weiterer Untersuchungen vor-

geschlagen wird und nirgends auch nur in die Nähe übergreifender redaktionsgeschichtlicher Annahmen gerät. So mündet beispielsweise die eindringende Erörterung der Text- und Kohärenzprobleme von Jer 39 in das rein negative Ergebnis, dass die Parallele zu Kap. 52 in V. 4-13, da in der Septuaginta nicht bezeugt, weder zu einer deuteronomistischen noch einer golaorientierten Tedaktion gehören könne; ferner dass die Heilsverheißung für Ebed-Melech in V. 15-18, da wahrscheinlich ebenfalls späte Zutat, aus der Diskussion um den schwierigen Konnex der Kap. 39 und 40 ausscheiden müsse. Die Prüfung des historischen Zeugniswerts endet regelmäßig mit Bilanzen der Art, die biblische Darstellung sei "at a distance from sober historiography" (970; ähnlich *passim*). So korrekt dies alles sein mag, ist es doch kaum die Sorte von Information, die Benutzer normalerweise — von einem kleinen Spezialistenkreis abgesehen — von einem solchen Werk erwarten dürften.

Die herkömmliche Domäne des Kommentars, nämlich die behutsame, im Angesicht der Forschungslage verantwortete Einzelauslegung und Synthese, muss vor McKanes unnachsichtigem Wahrheitsethos zurückstehen. Die strikte Beschränkung der positiven Feststellungen auf das Unanfechtbare ist besonders spürbar an den inhaltlichen Aussagen, die kaum über das Konstatieren des Offensichtlichen hinausreichen. Wenn einmal Auslegungsprobleme zur Sprache kommen, bleibt das Resultat ebenso offen wie bei den diachronen Fragen. So erfährt man beispielsweise zu den "beiden Sippen" (שתי המשפחות) in Jer 33,24, die "Jhwh erwählt und verworfen hat", dass die Exegeten sich uneinig sind, ob der Ausdruck auf die Davidsdynastie und die Priesterschaft oder aber Efraim und Juda zu beziehen sei, womit es sein Bewenden hat. Und wenn McKane — meist mit guten Gründen — ausgiebig den historischen Quellenwert der Erzählungen angefochten hat, wünschte sich mancher gewiss einen Hinweis, welche Tendenz bzw. welches Aussageziel denn nun das vorfindliche Erzeugnis hervorgebracht hat. Immerhin verdienen die Texte ja nicht nur als Geschichtsquellen Interesse, und Geschichtsquellen sind sie ohnedies nicht nur für die geschilderten Vorgänge, sondern auch fur ihre eigenen Entstehungsumstände, die sich in den Darstellungstendenzen manifestieren. Es ist nirgends zu übersehen. dass dieser Kommentar sich an ein reines Fachpublikum wendet, das bereits das erforderliche Verständnis für die ausgewählten Fragestellungen und sogar nähere Kenntnis der Probleme des Jeremiabuchs mitbringt. Wenn McKane etwa, wie es nicht selten geschieht, unvermittelt "Carroll's approach" zurückweist, ist ganz selbstverständlich vorausgesetzt, dass die Leser im Bilde sind, wovon die Rede ist.

McKane hat eine rein innerwissenschaftliche, auf diachrone Fragen konzentrierte und strikt problemorientierte Erläuterung in der Tradition des philolologischen Kommentars klassischer historisch-kritischer Exegese vorgelegt. Aufgrund der rigiden Anforderungen an die Fundamente wissenschaftlicher Hypothesen beschränkt er sich weitgehend auf die Erarbeitung eines *status quaestionis* in Gestalt eines Literaturberichts. Weil schon diese Aufgabe zwei dickleibige Bände füllt, ist die Aufteilung zwischen philologischen und praktischen Kommentaren wohl ein sinnvoller Schritt. Das Ergebnis ist eine unentbehrliche Materialsammlung für die Forschung, die die

Ungewissheit vieler unserer Hypothesen zum Jeremiabuch in stocknüchterner Redlichkeit vor Augen führt und zur unablässigen kritischenSelbstkontrolle mahnt. William McKane gilt unser Dank für diese würdige Ernte seines wissenschaftlichen Lebenswerks und dem Verlag für seine Bereitschaft, ein derart spezialisiertes Instrument der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zur Verfügung zu stellen.

University of Stellenbosch
Department of Ancient Near Eastern Studies
Matieland, ZA-7602

Hermann-Josef STIPP

Georg STEINS, *Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen*. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik (BBB 93). Weinheim, Beltz Athenäum Verlag, 1995. 582 p. 17 × 24,5. DM 118 – ÖS 873 – SFr 114,50

Mit seiner Studie, einer bei Erich Zenger in Münster gefertigten Dissertation, legt Vf. einen gewichtigen und in vielfacher Hinsicht weiterführenden Beitrag zum Verständnis der Chronikbücher sowie deren Verhältnis zu Esra/Nehemia vor.

Ausgangspunkt ist die Überlegung, daß die mit den Arbeiten unter anderen von Sara Japhet, Thomas Willi, Peter Welten und Rudolf Mosis einsetzende neuere Chronikforschung zwar zu wichtigen Erkenntnissen geführt, den nach St. zentralen Aspekt der Entstehungsgeschichte jedoch vernachlässigt hat. Entstehungsgeschichte umfaßt dabei sowohl die Frage kanonischer und außerbiblischer Vorlagen als auch diejenige einer Wachstums- und Redaktionsgeschichte (cf. 16). Dem hier virulent werdenden Problem des Chronistischen Geschichtswerkes (chrGW) ist in der Untersuchung dadurch Rechnung getragen, daß neben Texten aus 1/2 Chr auch die jeweiligen Parallelen aus Esr/Neh einbezogen werden. Im ersten Kapitel (19-48) ist unter der Überschrift "Voraussetzungen der Chronikexegese" die aktuelle Debatte zur literarischen Eigenart der Chronikbücher referiert, die nach St. weder mit den Kategorien Auslegung oder Targum noch mit den Bezeichnungen Midrasch, "rewritten Bible" bzw. Kommentar hinreichend beschrieben werden kann. Das zweite Kap. (49-106) faßt den Diskussionsstand zum chrGW dahingehend zusammen, daß weder immanente Beobachtungen noch externe Evidenzen dessen (Nicht-)Existenz überzeugend zu begründen vermochten. Vf. betont die Relevanz der getrennten Überlieferung von 1/2 Chr einer- und von Esr/Neh andererseits. Er hebt zudem hervor, daß "die Gemeinsamkeiten *und* die Differenzen zwischen beiden Werken gleich gut" erklärt werden müssen (82). In einem sich hier anschließenden Gedankengang setzt sich St. mit in der Forschung seit Martin Noth vertretenen Auffassungen zur Entstehungsgeschichte von 1/2 Chr auseinander (83-106). Er kommt dabei zum Ergebnis, daß redaktionsgeschichtliche Ansätze für sich genommen ebensowenig zufriedenstellen wie literatursoziologische Modelle. In Anlehnung an Überlegungen unter anderem von

Walther Zimmerli und Odil Hannes Steck schlägt Vf. selbst einen Literar- und Redaktionskritik verknüpfenden Ansatz vor, den Reinhard Gregor Kratz als "diachrone Kompositionskritik" bezeichnet hat (cf. 102). Dieser Ansatz ist zugleich offen für eine "indirekte Literarkritik", die sich allein an Kohärenzstörungen orientiert, sondern auch "Textabschnitte, die spannungsfrei in einen Text eingebunden sind, entstehungsgeschichtlich von diesem zu trennen und einer Redaktion zuzuweisen" vermag (105).

Dem dritten Kapitel (107-414) kommt tragende Bedeutung zu, weil hier ausgewählte Texte (2 Chr 29–32; 2 Chr 34–35; 1 Chr 11–19; 2 Chr 1–9; 1 Chr 5–6; 1 Chr 9 – zur Begründung der Auswahl cf. 107-108) analysiert werden. Aufgrund seiner ebenso differenzierten wie ab und an äußerst komplexen, gelegentlich aber auch beherzt Schneisen schlagenden Textuntersuchungen erhebt St. jeweils eine Grundschicht, die durch verschiedene, thematisch anders ausgerichtete, Fortschreibungen und punktuelle Zusätze erweitert wurde. Für 2 Chr 29–32 beispielsweise versucht Vf. zu zeigen, daß eine Grundschicht (29,1-4.5ab*.6.8-11abα.16-18a.19-21aαβ*.22.29.36; 30, 1a.6*.7-9.13a.14abβ.21a*.22a*. 26-27; 31,1a*.b.2*a.b.4-5.6*.7-12.15b.29-30; 32,1-33) zunächst durch eine auf die levitischen Musiker und Torwächter focusierende sog. Musiker-Torwächterschicht erweitert wurde (29,12-15. 25-28.30 [V. 5b*?]; 30,21b*.22a*; 31,13-15a.16.18-19 [17 später?]). Ihr folgt die ebenfalls recht umfangreiche — aufgrund ihrer "Vorliebe für den Terminus קהל" so genannte — "Gemeinde-Schicht" (29,21aβ.23-24.31-34aβα. 35b; 30,1a-5a.6*.13b.15*.16-17.23-25). Die umfangreischen ersten beiden Erweiterungen werden ergänzt durch kleinere, jedoch ebenfalls als "Schichten" bezeichnete, Zusätze: Eine vor allem kultische bzw. priesterliche Detail-Angaben nachtragende Kult-Schicht (29,7.11bβ.18b.21b*.35a; 30,14bα; 31,2a*.3) sowie eine durch ihre Polemik gegenüber dem Norden charakterisierte sog. Nordreich-Schicht (30,5b.10-12.18-20; 31,1a*). Punktuelle Zusätze finden sich in 29,34bβγ; 30,15*.21b*; 31,6*. Der Vergleich der in 2 Chr 31,2-19 überlieferten Abgaberegelungen für das Kultpersonal mit Neh 10,31-40; 12,44–13,14 (167-211) führt St. zunächst zu einer Rahmenhypothese zur Redaktionsgeschichte des gesamten Esra/Nehemia-Buches. Außerdem zur im Verlauf der weiteren Untersuchungen verifizierten Überlegung, daß das älteste Stratum von 1/2 Chr die mehrfach fortgeschriebene Großkomposition Esr/Neh (Esr 1–10*; Neh 1–13* unter Einschluß von Neh 1,4b-11; 7,5–10,40; 11*; 13*) voraussetze und die Fortschreibungen in 1/2 Chr mit denjenigen in Esr/Neh in enger Beziehung stehen (210-211). Die erhobenen Fortschreibungen finden in den im folgenden untersuchten Textabschnitten: 2 Chr 34–35 (in 2 Chr 35 erhebt St. zudem eine seiner "Musiker-Torwächter-Schicht" vorausgehende sog. Leviten-Schicht); 1 Chr 11–19; 2 Chr 1–9; 1 Chr 5–6; 9 (für 2 Chr 1–9 fehlt leider die sonst am Ende jedes Abschnittes gebotene, für eine schnelle Orientierung hilfreiche, Zusammenfassung der Ergebnisse).

Das vierte Kap. (415-517) schließlich faßt die Resultate der textanalysen zusammen. Grundschicht und Erweiterungen der Chr sind durch ein durchgängiges kultisches Interesse verklammert (417-418). Erst innerhalb der zur dritten Bearbeitungsebene rechnenden "Nordreich-Schicht", finden sich Differenzen zur Grundschicht, die das Phänomen einer "diachro-

nen Bezugnahe auf denselben Quellentext" sichtbar werden lassen (434). Die Entstehung der Chr denkt St. als kontinuierlich-prozeßhaften, literarisch-schriftgelehrten Prozeß, dessen "Zeitdauer [...] ziemlich gering anzusetzen" sei (437). Die Verfasser der Chr benutzten das Esr/Neh-Buch als Quelle und bearbeiteten es gleichzeitig (443). Eine am Beispiel von 'Bundestheologie' und Exodusüberlieferung versuchte Klärung des Verhältnisses der Chr zu ihren "Vorgaben" unterstreicht nach St. das kultische Interesse des Chron (vgl. 490). Von besonderer Bedeutung schließlich ist die Datierung der Chr in die Makkabäerzeit (498), die Vf. in Zusammenhang mit deren Charakter als kanonisches "Abschlußphänomen" bringt: Die Chronik "rekapituliert die Geschichte des Volkes Israël [...] wie sie in der ersten beiden Kanonteilen entfaltet ist", bringt zugleich "fast alle bis dahin im Kanon vorhandenen Traditionen" zusammen und integriert in einzigartiger Weise "Tora" und "Propheten" (515). Dadurch bezeugt sie den Versuch *einer* Gruppe, zur Zeit der makkabäische Restauration, *ihren* Kanon zum Abschluß zu bringen (516).

Der vorgelebte Entwurf fasziniert durch seine unterschiedliche Aspekte zusammenbindende Intention, die buchübergreifende Fragestellung und seinen methodisch vielversprechenden Neuansatz. Er zeigt die immer wieder in Frage gestellte Notwendigkeit diachroner Betrachtung der Chronikbücher, kann mehrfach die von früheren an Einzeltexten gewonnenen literarkritischen Ergebnisse in seine Gesamthypothese einordnen (vgl. z.B. 395) und führt andernorts über weitreichende redaktionsgeschichtliche Lösungsvorschläge hinaus, die an (zu) wenig Textmaterial gewonnen wurden (vgl. z.B. Herbert Haag zu 2 Chr 30; aber auch Manfred Oeming zu 1 Chr 5–6; 9). Im Blick auf die Frage nach dem chrGW führt insbesondere die Analyse von Texten der Chr parallelen Abschnitten in Esra/Neh zu neuen Argumenten, die über bisher vorgebrachte sprachlich-stilistische (Sara Japhet, Hugh G. M. Williamson) und inhaltlich-theologische Überlegungen hinausführen, bestehende Gemeinsamkeiten überzeugend erklären — und die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von Leopold Zunz und Carl Movers inaugurierte Hypothese seiner Existenz endgültig obsolet werden lassen. Die anfangs mit Recht betonte Relevanz der Tatsache einer getrennten Überlieferung von 1/2 Chr bzw. Esr/Neh (vgl. dazu schon Th. Willi, *Die Chronik als Auslegung*. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels [FRLANT 106; Göttingen 1972] 180-181) und die im dortigen Zusammenhang formulierte Aufgabe, "die Gemeinsamkeiten *und* die Differenzen zwischen beiden Werken gleich gut" zu erklären (82), haben überzeugend Berücksichtigung gefunden. Zugleich wird ein angemessenes Verständnis der Chronik als eines eigenständigen theologischen Entwurfes eröffnet, der sich jeder in (hermeneutischen) Vorverständissen bzw. Vorurteilen wurzelnden Geringschätzung entzieht.

Über das plausible Gesamtergebnis hinaus bietet St. eine Fülle von wichtigen Einzelbeobachtungen. Genannt sei nur die konstruktive Kritik an Hartmut Geses Versuch einer traditionsgeschichtlich begründeten Entwicklungsgeschichte der Kultsänger am zweiten Tempel (vgl. 271-275) oder die aufgrund des Vergleichs von 2 Chr 3,8-14 mit 11QT 5-7 formulierte Vermutung, daß neben 1 Kön 6–8 ein der Tempelrolle nahestehender Text als 'Quelle" zur Verfügung stand (vgl. 393-394).

Nicht immer jedoch kann St. den Eindruck vermeiden, die Kontroverse mit seinen Gesprächspartnern auch deshalb zu suchen, um seine eigene Auffassung von einer (auch) konstruierten Antiposition umso profilierter abheben zu können. So ist zum Beispiel nicht deutlich, warum Willis Interpretation der Chronik als Auslegung ebenso absolut gesetzt, wie vehement zurückgewiesen wird. Daß die Chronikbücher (auch) durch auslegende Partien charakterisiert sind, hebt Vf. mehr als einmal selbst hervor. Willis These, derzufolge "das deuteronomistische Werk als auszulegende Vorlage Weg und Ziel der Interpretation" (mit)bestimmt (Willi, *Chronik*, 55) jedenfalls ist grundsätzlich keineswegs widerlegt — auch nicht durch die von St. angemeldete Skepsis gegenüber Aussagefähigkeit und Tragkraft des synoptischen Vergleiches (vgl. 47-48). Die vom Vf. mehrfach unterstrichene Gegenüberstellung von Kult und Geschichtsschreibung (417) ist in dieser Antithese ebenfalls problematisch und sachlich nicht hinreichend begründet. Gerade hier wird das Desiderat einer angemessenen, die Verhältnisse der (spät)nachexilischen Zeit berücksichtigenden Annäherung an das komplexe Phänomen 'Kult in den Chronikbüchern' in besonderer Weise spürbar (vgl. hierzu den Exkurz zu שלמים in den Chr [154-158]). Zu überlegen bleibt, ob für 1/2 Chr und Esr/Neh, im Blick auf den jeweiligen Grundbestand und die einzelnen Bearbeitungsschichten wirklich ein identisches Kultverständnis vorausgesetzt werden kann.

Nicht immer nachvollziehbar sind die Einzelresultate der Textanalysen. Die Komplexität des Argumentationsganges suggeriert gelegentlich größere Klarheit, als der exegetische Befund selbst zu bieten vermag. Synchrone Erklärungsversuche, wie sie zum Beispiel Sara Japhet in ihrem Kommentar (*I&II Chronicles.* A Commentary [OTL; Louisville, KY 1993]) vorgelegt hat (der St. aber noch nicht zur Verfügung stand) bleiben auch künftig als Anfrage ernst zu nehmen. Umgekehrt hält Rez. etwa durch das vom Vf. im Blick auf die Priorität von 2 Chr 5,13 gegenüber 2 Chr 5,14 formulierte "muß" (292) sein eigenes Ergebnis nicht für widerlegt, demzufolge hier und andernorts nicht David dem Mose, sondern umgekehrt Mose David gegenübergestellt wird — und 2 Chr 5,13 als eine auf den spätern Zusatz in V. 14-15 reagierende Einfügung gedeutet werden kann (cf. E. M. Dörrfuß, *Mose in den Chronikbüchern. Garant theokratischer Zukunftserwartung* [BZAW 219; Berlin–New York 1994] 188-194).

Nach Meinung des Rez. zu schnell übergeht St. die Frage nach den Trägerkreisen der Chronikbücher. Seiner Überzeugung nach ist der Entstehungsprozeß "nicht in erster Linie zu begreifen durch die Zurückführung auf *reale* Verhältnisse, die er wiederspiegelt" und "vor allem durch die 'gelehrte' Entwicklung und Weiterführung vorgegebener Themen" gekennzeichnet (426; dort formuliert in Hinsicht auf die erste Bearbeitungsebene). Die in sich schlüssigen Charakterisierungen von Profil und Aussageintention der erhobenen Fortschreibungsschichten fordern jedoch zur Suche nach (historischen) Konkretionen geradezu heraus. Vermag der Hinweis auf 'gelehrte' Entwicklung und vorgegebene Themen wirklich zufriedenzustellen, wenn etwa die zweite Bearbeitungsebene ("Gemeinde-Schicht") durch ihr Interesse am "Zusammenwirken des Königs und der Gemeinde beim Unterhalt des Tempels" und an "den Aufgaben und Leistungen der Ge-

meinde und ihrer Oberen" (428-429) charakterisiert werden kann? — In besonderer Weise relevant wird die Frage nach dem sozialen, religiösen und politischen Hintergrund der Trägerkreise nicht zuletzt im Zusammenhang mit der für St.s Datierungsvorschlag in's 2. Jahrhundert notwendigen Aussage, daß sich der Prozeß der Textbildung nicht zwingend "über einen längeren Zeitraum hingezogen haben muß" (427). Denn nur wenn es gelingt, diesen Hintergrund näher zu bestimmen, wird darauf verzichtet werden können, eine größere Zeitspanne anzunehmen, in der einzelne Bearbeitungsschichten mit ihrem trotz grundsätzlicher Übereinstimmungen (Kult!) je eigenen Profil Wort kommen konnten.

Daß St. die Notwendigkeit solchen Fragens aufgedeckt und in anderen Bereichen zugleich Lösungen vorgelegt hat, auf denen die Arbeit an Chr sowie Esr/Neh künftig aufbauen kann, bleibt sein besonderes Verdienst.

Klotzstraße 26
D-70190 Stuttgart

Ernst Michael DÖRRFUß

Thomas WILLI, *Juda – Jehud – Israel* (FAT 12). Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995. IX-209 p. 16 × 23,5. DM 168,—

Juda – Jehud – Israel, le titre est bien laconique et il est fort regrettable qu'aucun sous-titre ne vienne l'éclairer. Pourtant il résume parfaitement, jusques et y compris l'emploi des traits d'union, la thèse de Thomas Willi.

Juda, c'est, bien sûr, le royaume de Juda. Plus fondamentalement, c'est une région de la Palestine, la «montagne de Juda», qui donnera son nom à l'un de ces groupes semi-nomades venu s'y établir après l'effondrement de l'autorité égyptienne. Le noyau du territoire occupé par cette tribu va, en gros, du sud de Jérusalem au nord d'Hébron, de la mer Morte, à l'est, à la région d'Adullam, à l'ouest, les principales villes étant Bet-çur, Téqoa et Bethléem. Traditionnellement tournée vers le sud, intégrant à l'époque de David le territoire des Calébites, dont le centre est Hébron, Juda amorcera sous l'impulsion de ce roi une réorientation vers le nord avec la conquête de Jérusalem. Ce mouvement trouvera son point d'aboutissement avec l'incorporation, par Josias, de territoires de l'ancien royaume du Nord, et la perte définitive, au début du VI[e] s., de la partie méridionale calébite. Tout au long de son histoire Juda saura garder une certaine autonomie et conserver, par delà même l'exil, ses caractéristiques distinctives et son identité propre.

Jehud est le nom araméen de la province perse (voir Esd 5,8) qui, à l'intérieur de la V[e] satrapie, se constitue vers le milieu du V[e] s. en province autonome, indépendante de la province de Samarie, et ce grâce aux efforts d'Esdras et de Néhémie. Cette province de Jehud recouvre un territoire d'env. 1600 km^2. Elle comprend quatre régions géographiques (Jérusalem et ses environs, le noyau traditionnel de Juda, la Shephélah et la vallée du Jourdain, jusqu'à En-Gaddi) divisées en six districts administratifs, chaque district étant lui-même subdivisé en deux sous-districts, dont les centres sont respectivement Jerusalem et Netopha, Qéïla et Adullam, Bet-Ha-Kérem et

Zanoah, Miçpa et Gabaôn, Jericho et Senaa, Bet-çur et Téqoa. La province de Jehud gardera cette identité jusqu'à l'époque hellénistique.

Israël, enfin, désigne le peuple juif dans son ensemble, ceux qui habitent à Jérusalem et ses environs dans la province de Jehud, mais aussi ceux qui sont dispersés dans l'empire perse et de par le monde, tous ceux qui se sont compris comme les descendants des douze tribus et les héritiers de l'ancien Israël.

C'est à cette province de Jehud, en tant que centre de cet Israël à la fois historique et mythique, que Willi va s'intéresser plus particulièrement, se proposant de montrer comment, à l'origine partie intégrante de la province de Samarie, Juda a su conquérir son indépendance par rapport à celle-ci et devenir une province autonome de plein droit, et d'en décrire les principales caractéristiques. Pour ce faire, il utilise principalement le livre d'Esdras-Néhémie, qu'il considère comme une œuvre indépendante — peut-être due au même auteur que celui qui, quelque temps après, écrira le livre des Chroniques —, rédigée au IVe s. sur la base de documents authentiques.

La constitution de cette province autonome s'est faite en quatre étapes retracées respectivement en Esd 1–6; 7–10; Ne 1–7 et 8–13. Chacune de ces étapes — et Willi insiste tout particulièrement sur ce point — a reçu sa première impulsion de la diaspora, et plus précisément par la cour impériale, non sans se heurter à l'opposition des représentants du monde rural, le *ʿam haʾareṣ*, devenu force réactionnaire agrippés à ses privilèges et soucieuse de freiner tout ce qui pouvait contribuer au rayonnement de Jérusalem.

La première phase est celle de la reconstruction du Temple, dont Willi souligne avec insistance qu'il s'agit d'une entreprise concernant tout l'empire perse et dont les principaux acteurs agissent en tant que mandataires du pouvoir central. Engagée à l'initiative de Cyrus, financée grâce aux dons recueillis dans la diaspora, réalisée par ceux des exilés dont Cyrus a autorisé le retour, et ceci à la seule fin de reconstruire le Temple (voir Esd 1,2-3), l'édification du Temple n'est pas une simple affaire judéenne. Le nouveau Temple a vocation universelle. Il est destiné à être le centre de tout Israël, de l'ensemble des douze tribus dispersées parmi les nations.

Ce n'est qu'au cours de la deuxième phase que l'on assiste au retour d'un nombre important de Juifs venus s'installer autour du Temple, devenu un pôle d'attraction pour la diaspora. Cette phase du repeuplement n'intervient que quelques cinquante années après la reconstruction du Temple. Elle sera initiée par Esdras qui, avec l'autorisation expresse d'Artaxerxès Ier (Esd 7,13), prendra la tête de la première vague de ceux qui monteront à Jérusalem en vue de s'y fixer.

Une étape décisive est franchis quelques années plus tard. Grâce à l'action de Néhémie, marquée par la restauration des murailles de Jérusalem au cours de l'été 445 et par d'importantes réformes sociales et économiques, Juda acquiert le statut de province autonome de l'empire perse. L'efficacité de son engagement vaudra à Néhémie d'être nommé comme premier gouverneur de cette nouvelle entité.

La quatrième phase marque le couronnement des phases précédentes avec la promulgation par Esdras de la *torah* comme loi impériale s'imposant à l'ensemble des Juifs de l'empire perse. La proclamation de la *torah* au

nouvel an de l'an 444, telle qu'elle est décrite en Ne 7,72b-8,18, et sa ratification par les représentants de la province, n'est rien d'autre que l'acte fondateur de la province de Jehud. Car il ne s'agit pas en Ne 7,72b–8,18, et Willi insiste sur ce point, d'une célébration cultuelle — il n'est pas question de sacrifice et la cérémonie se déroule aux portes de Jérusalem et non au Temple — mais d'une assemblée constituante au cours de laquelle est promulguée la constitution dont la mise en application a été confiée par Artaxerxès à Esdras.

L'étude des listes généalogiques contenues en 1 Ch 1–10 (*sic*) va permettre à Willi de préciser la perception de soi qu'a ce judaïsme de la fin du Ve et du IVe s. Car ces listes, par le lien qu'elles établissent avec la terre, la place singulière qu'elles assignent à Juda et le rattachement de la généalogie de Juda à la liste des ancêtres de l'humanité, indiquent quelle en est la vocation: à la fois héritier de l'ensemble de l'humanité et gardien de la tradition de la totalité des douze tribus d'Israël dont il est le reflet, il a pour mission de réaliser, autour de Juda, l'Israël idéal et, ainsi que l'indique de manière paradigmatique 1 Ch 11,1. de rassembler tout Israël, une mission qui ne sera pleinement réalisée qu'à la fin des temps. La citation suivante résume parfaitement la thèse de Willi: «Jehud, die kleine persische Provinz, hat seine Bestimmmung und Zukunft nicht als ein eingeschränktes, selbstzufrieden auf Jerusalem und Juda begrenztes territoriales Gebilde, als exklusives Reservat einer abgekapselten und konventikelhaften 'Gemeinde', sondern als Wahrerin und Hüterin gemeinisraelitischer Tradition und Verantwortung, nicht zulezt im Blick auf die weite Diaspora des Volkes» (137).

Ces conclusions, souvent originales, s'appuient sur une analyse minutieuse et respectueuse des textes. De longs excursus permettent à l'auteur de traiter en détail de certains points: la place et la fonction du *ʿam haʾareṣ*, 11-17.30-33; la situation de Juda au cours de l'exil et la compréhension par le Chroniste de cette période, 18-26; le début d'Esd-Ne (Esd 1,1-4), 47-58; le sens et les emplois du terme *torah*, 91-101. Bibliographie et index — des citations, des noms propres et thèmes, et des termes hébreux — concluent l'ouvrage qu'illustrent, par ailleurs, deux cartes.

Deux idées-forces traversent cette étude. D'abord celle de la continuité. Continuité entre l'ancienne tribu de Juda et le royaume de Juda, mais aussi et surtout continuité par delà la catastrophe de 587/586 et l'exil, grâce au *ʿam haʾareṣ*, cette instance politique spécifique à Juda, représentant les intérêts du monde rural par rapport à la capitale, porteuse des valeurs traditionnelles. Grâce surtout à la persistance d'un peuple. Il y a continuité parce qu'il y a un peuple, en l'occurrence Juda, dont l'existence se poursuit sans interruption sur son territoire, en dépit des aléas de l'histoire, dans des cadres institutionnels différents. Même s'il hésite sur la manière de qualifier la période exilique — «Einschnitt und... Umbruch» (16), «kein Einschnitt» (26) — Willi le souligne fortement: l'exil ne constitue pas un tournant. «*Das Exil ist nicht die Wende*; die Wende liegt, wie schon die Propheten verkündigt haben, in der Zukunft. Das Exil ist eine Etappe auf dem Weg in diese Zukunft, mehr nicht» (171). Il n'y a pas rupture. Après la destruction de Jérusalem, la vie s'est dans une large mesure poursuivie normalement. Avec 2 Ch 36,20-21 et Lv 26,34-35 (voir aussi Jr 25,11) qui interprètent

l'exil comme un sabbat du pays au terme de soixante-dix semaines d'années, Willi y voit plutôt l'achèvement de l'époque royale, suivie, comme l'est le sabbat, d'un nouveau début marqué par la constitution de la province de Jehud, laquelle s'inscrit elle-même dans la continuité de l'Israël des douze tribus. C'est là un radical changement de perspective. Contrairement aux interprétations habituelles, l'accent n'est plus mis sur la catastrophe de l'exil mais sur l'ouverture vers le futur, et la période préexilique n'est plus cet espèce d'âge d'or d'Israël, définitivement perdu, mais seulement une étape. Au lieu d'être focalisée sur une seule période, l'histoire d'Israël est ainsi inscrite dans le temps long. La reconstruction du Temple n'est pas un retour à la situation antérieure. Le nouveau Temple, de par les conditions mêmes dans lesquelles son édification a été entreprise, prend une dimension universelle que n'avait pas le Temple de Salomon. Willi, qui souligne l'importance de l'édit de Cyrus de 538 comme point de départ d'une nouvelle phase de l'histoire d'Israël, aurait sans doute pu insister davantage sur ce signal fort que constitue la reconstruction du Temple. Dans la perspective du Chroniste, celle-ci pouvait pas ne pas évoquer le règne glorieux de tous ceux qui se sont souciés du Temple, David, Salomon, Ézéchias, Josias. Dans la perspective du Chroniste, mais aussi et plus généralement dans celle du judaïsme: ce n'est certainement pas un hasard si le canon juif a été agencé de manière à conclure sur l'édit de Cyrus prescrivant de rebâtir le Temple (2 Ch 36,22-23).

L'autre idée-force est celle d'ouverture. À l'encontre des historiens classiques, Willi insiste fortement sur le fait que cette province de Jehud ne constitue pas une simple communauté cultuelle, repliée sur elle-même, frileusement reproupée autour du Temple. Jérusalem, avec son Temple, n'est pas la capitale d'un État théocratique. Elle est un lieu ouvert, le centre de gravité de la diaspora — de l'ensemble des douze tribus — d'où sont venues les principales impulsions, mais aussi les principaux financements tant pour la construction du Temple que pour le fonctionnement du culte. Willi rend attentif, avec raison, au fait que, dans les premiers temps de l'administration perse, les habitants de la campagne judéenne tout comme les exilés de l'empire perse ont fait partie de la même satrapie, une situation qui ne pouvait que favoriser une telle ouverture.

L'image que donne ainsi Willi, avec d'autres, de la période postexilique se situe aux antipodes de la vision romantique qui s'etait imposée pendant plus d'un siècle, notamment du fait de Wellhausen, où le judaïsme postexilique était considéré comme l'ombre de l'Israël des origines, comme un système abstrait, artificiel, ritualiste. Le judaïsme postexilique, tel que le décrit Willi, n'est pas une forme dégénérée de la religion d'Israël. Il en constitue, tout au contraire, un palier supérieur, en continuité avec la religion d'Israël mais avec un horizon désormais ouvert sur l'universel. La sensibilité particulière de Thomas Willi, directeur de 1977 à 1994 de la *Stiftung für Kirche und Judentum* de Bâle, ne pouvait que le conduire à donner cette vision positive de l'évolution d'Israël.

Juda – Jehud – Israel, il faut pourtant le souligner, a été rédigé exclusivement dans la perspective du Chroniste. En un temps où il est de mode de dater à peu près tout de l'âge perse, on ne peut que saluer une étude du ju-

daïsme postexilique faite, non à partir de textes supposés rédigés à cette époque, mais uniquement sur la base d'écrits appartenant incontestablement à cette période. Mais il est clair, dans ces conditions, que l'image donnée de ce judaïsme est forcément une image unilatérale et incomplète. D'autres traditions, et en particulier les traditions deutéronomiques et, surtout, sacerdotales l'ont, de toute évidence, façonné. L'histoire d'Israël à l'époque perse reste à écrire. L'étude stimulante de Willi est incontestablement appelée à servir de colonne vertébrale à une telle histoire.

Faculté de Théologie Protestante
Université des Sciences Humaines
F-67084 Strasbourg cedex

Alfred MARX

Novum Testamentum

William D. DAVIES–Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew.* Volume II: *Commentary on Matthew VIII–XVIII*; Volume III: *Commentary on Matthew XIX–XXVIII* (ICC). Edinburgh, T&T Clark, 1991, 1997. XVII-807p. and XVIII-789p. 13,5 × 21. £39.95 – $49.95 and £42.00 – $70.00

These volumes bring to a close a monumental (more than 2,400 pages) commentary on Matthew's Gospel. In a review-article on the first volume Gérard Claudel ("Davies-Allison et le retour de Matthieu", *Bib* 74 [1993] 97-111) described the work as wise, lucid, and objective, and as destined to become a classic. I agree with Claudel's assessment. Here I wish to reflect on the completed commentary as an example of the proper application of the historical-critical method and as proof of method's literary, historical, and theological contributions.

Volume II divides chapters 8–18 into thirty-two sections: a triad of miracle stories (8,1-22), a second triad of miracle stories (8,23–9,17), a third triad of miracle stories (9,18-34), the missionary task and its messengers (9,35–10,4), instructions and prospects for missionaries (10,5- 25), and so forth. It also includes ten excursuses on Matthew 8–9, the Son of Man, miracles and the historical Jesus, the structure of the missionary discourse, the structure of Matthew 11–12, the structure of Matthew 13, the parables, Jesus as Messiah, Peter in Matthew, and the structure of chapter 18.

Volume III divides chapters 19–28 into thirty-one sections: monogamy, divorce, celibacy (19,1-12); Jesus and the children (19,13-15); wealth and the Kingdom (19,16-30); the generous employer (20,1-16); another passion prediction (20,17-19); false ambition and true service (20,20-28); and so forth. The three excursuses concern the arrangement of Matt 19,1–23,39, chapter 23, and the formula quotations. Also included are a ten-page appendix by William Horbury on the Hebrew text of Matthew in Shem Tob

Ibn Shaprut's *Eben Boḥan*, and the indexes (741-789) for all three volumes (subjects, authors and works).

To appreciate properly the authors' expositions in the second and third volumes, it is necessary to recall what they said in the "Introduction" (1-148) to their first volume. They set out to write a historical-critical commentary, with particular attention to ancient Jewish sources and parallels (including rabbinic literature), as a way of understanding the "plain sense" of Matthew's Gospel. For each pericope they proposed to treat questions of form and structure, to deal with source-critical issues, to provide a substantial exegesis (philological notes, word statistics, various parallels, reflections on historical value), to summarize the results and relate them to Matthean theology as a whole, and to list selected bibliography.

In the general Introduction to Matthew's Gospel in the first volume they argued that the Evangelist was a Jewish Christian, that his Gospel contains five major discourses that alternate with narrative material, that he shows a predilection for triads through chapter 12 (and beyond), that the literary characteristics support a unified composition by an author steeped in the OT and Jewish traditions, that he used as sources Mark's Gospel and the Sayings Source Q as well as some other special traditions, that he wrote between A.D. 80 and 95, and that he may have composed the Gospel for the church of Antioch in Syria.

The positions adopted in the general introduction have now been supplemented by a 36-page "Retrospect" in the third volume. There the authors conclude that Matthew's Gospel was composed against the background of the aggressive Pharisaic process ("Jamnia") of reform and reunification that culminated in the Mishnah, that Matthew's theology (which focused on the centrality of Jesus in history) was primarily concerned to guide a community (a pastoral theology), that his story of Jesus combines pedagogical wisdom and Christocentrism (the Messiah Jesus was infallibly right), that his narrative serves not to define titles but to reveal a person who cannot be captured by one label or even by many, and that in preserving and interpreting traditions about Jesus Matthew was motivated by concern that the Jewish tradition would be lost in a church becoming inexorably Gentile.

The interpretive framework of the commentary clearly reflects the interests and approaches taken by Davies throughout his long and productive scholarly career, and especially his *The Setting of the Sermon on the Mount* (New York–London 1964). But a large part of the work has been done by Allison, whose book *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis 1993) reflects an important theme running through all three volumes. In the preface to the third volume the authors explain that each wrote parts of the Introduction and Retrospect and then they combined them, that Allison wrote the first draft for each section and Davies commented on it, that Davies was not able to do as much on the second and third volumes as he had done on the first volume, and that both read the whole work and accept joint responsibility.

The three volumes illustrate very impressively the positive values of applying the historical-critical method to a biblical text on the literary,

historical, and theological levels. As literary critics the authors provide for each pericope a title that captures the spirit of the text, a structural analysis or outline that indicates the flow of the narrative or discourse, and a phrase-by-phrase exposition that makes ample use of word-statistics. In their source-critical analyses the authors clearly favor the classic Two-Source theory (i.e., Matthew used Mark, Q, and other traditions). Indeed, their analyses constitute as specific and persuasive a defense of the Two-Source theory as one can find. They pay particular attention to the "minor agreements" between Matthew and Luke against Mark, and usually explain them either as changes that two editors might make independently or as in fact not significant agreements at all. Their source criticism in turn allows them to highlight Matthew's distinctive redactional contributions *vis-à-vis* his source and to use Matthew's characteristic vocabulary (see the list in Vol. 1, 75-79) to discern the Evangelist's own hand.

As historians, the authors proceed on several fronts. The most obvious contribution of their commentary appears in the thousands of references to pertinent biblical texts (OT and NT), early Jewish and rabbinic sources, and patristic interpretations. Although they situate the composition of Matthew's Gospel in the crisis facing all Jews in the late first century A.D. after the Jerusalem Temple's destruction, they cast a wide net for parallels. They give much attention to early rabbinic texts on the grounds that these reflect the movement over against which Matthew was defining his kind of Jewish Christianity. While in most cases the parallel texts are cited simply by reference, there are also many cases in which the parallel text is quoted in full and analyzed in some detail.

The authors also provide the outlines of a good Jesus-book, since at every step they ask whether this text was composed by Matthew, came from the early church, or can be traced back to Jesus. Without being excessively credulous, they find a large amount of authentic Jesus-material in Matthew's Gospel. They do so by careful application of the authenticating criteria (dissimilarity, multiple attestation, coherence, Semitisms, Palestinian coloring, etc.) that are now customarily used in Jesus-research. Moreover, their detailed source-critical analyses constitute a history of the Synoptic tradition. As they illustrate the value of the Two-Source theory as an explanatory hypothesis, they also pay attention to the parallel texts in the *Gospel of Thomas*. Rather than giving blanket approval to *Thomas* or rejecting it entirely, they offer critical analyses of each text, sometimes arguing for its dependence on the Synoptic tradition and at other times accepting its independence and possible originality.

From all this literary and historical analysis, Matthew's Gospel emerges as a late first century Jewish-Christian contribution to the debate within Judaism about who constitutes the people of God and continues the heritage of Israel. On the one hand, Matthew directs a great deal of polemic against the "Pharisees" and leaders of the people as representing the rival Jewish teachers of his own day. On the other hand, Matthew never separates Jesus from Judaism, the Torah, and Israel's history. The authors state that, for Matthew, Judaism is "not a past phenomenon external to

Christianity but a continuing presence carried on within it" (Vol. 2, 112). In this light some peculiar and perhaps careless statements made in first volume need correction ("If, as 5,13a implies, Israel is no longer the salt of the earth ...", 474; "the 'you' [in 5,22] also contains an implicit contrast: the church versus Israel", 512). The enormously positive value of their Jewish-Christian reading of Matthew's Gospel (a notoriously text) for Christian-Jewish dialogue should not be diluted by these occasional slips.

The authors' Matthew appears to have been a tradent, one who edited and represented a distinctively Jewish kind of Christianity. Indeed, the "Retrospect" ends with a note of regret that this brand of Christianity lost out to Gentile Christianity represented as early as Ignatius of Antioch: "the tragedy is that the sort of Christianity, so richly Jewish, that we find in Matthew, and which apparently lived on in the Nazoraeans, did not flourish much past Matthew's time" (Vol. 3, 727).

And yet the authors' interpretation of Matthew's Gospel does not leave it as a historical curiosity back in the first century A.D. For them, Matthew produced a classic text that has transcended its historical circumstances, and has spoken to many generations and still speaks to us today. They wisely refuse to give rank to Matthew's christological titles and see them all as expressing facets of Jesus' person. They link Jesus' teachings about the Torah and wisdom to his person: "The First Evangelist did seek to show that Jesus embodied his speech, that the Lord lived as he spoke as he lived" (Vol. 3, 717). They regard Matthew as a pastoral theologian.

In some circles today it is customary to dismiss the historical-critical method as having little or no theological and pastoral value, or even as "bankrupt". Such critics should read this commentary to see firsthand what the proper application of the historical-critical method can yield. The treatment of each pericope ends with reflections on the chief theological points made in the passage. Moreover, the exposition of almost every phrase contains important theological insights. In fact, there is material in these volumes for ten thousand homilies and meditations. As I read through these three volumes, I kept coming back to the final two sentences in the treatment of the historical-critical method by the Pontifical Biblical Commission's 1993 Document entitled "The Interpretation of the Bible in the Church" (see *Bib* 74 [1993] 451-528): "To sum up, the goal of the historical-critical method is to determine, particularly in a diachronic manner, the meaning expressed by the biblical authors and editors. Along with other methods and approaches, the historical-critical method opens up to the modern reader a path to the meaning of the biblical text, such as we have it today". This commentary demonstrates as well as any I know the theological and pastoral significance of historical-critical analysis.

The mode of presentation is also exemplary. On practically every controversial point in the text, the authors summarize the various positions concisely and fairly, sift through them, state their own viewpoint (though at some points they admit no decision is possible), and make a logical argument for it. They show respect for the Gospel text and Matthew the Evangelist, as well as for the long line of Matthew commentators from patristic times to the present. The exegetical discussions and very com-

prehensive bibliographies indicate wide reading and a willingness to take seriously, and sometimes agree with, scholars as varied as Robert H. Gundry and Rudolf Bultmann. While their comments are often theologically insightful and sometimes even inspiring, the authors do not blur the line between exegesis and homiletics. Their tone is serious and polite, with even an occasional piece of humor. In explaining how quickly events within Judaism moved after A.D. 70, they suggest that "history is not a faculty meeting. There are times when something has to be done, not just discussed" (Vol. 3, 700).

The completion of this commentary is an important event in biblical studies. The study of Matthew's Gospel, which not long ago was considered "commentary poor", has been greatly enriched by these three volumes. Professors who wish to show their students an excellent example of the historical-critical method at work might well send them to these books. Theologians interested in Christian ethics/moral theology and in Christian-Jewish relations will find much to ponder here also.

Weston Jesuit School of Theology
3 Phillips Place
Cambridge, MA 02138, USA

Daniel J. HARRINGTON, S.J.

Jerome MURPHY-O'CONNOR, *Paul: A Critical Life*. Oxford, Clarendon Press, 1996. XVI-416 p. 18 × 26. £35.00

J. Murphy-O'Connor, auteur de nombreuses et savantes publications sur Paul et ses épîtres, était tout indiqué pour entreprendre une biographie de l'apôtre. Le terrain est accidenté. L'auteur ne l'ignore pas ni ne se prévaut d'apporter des solutions définitives aux problèmes qui se posent en maint point de ce parcours. On peut penser cependant qu'en faisant sienne, dans sa préface, la confession désabusée de J.A.T. Robinson qui veut que «all the statements of this book should be taken as questions» il prélude avec trop de modestie aux propositions qu'il fera par la suite. Dans plus d'un cas il franchit à bon droit le stade de l'hypothèse et nous gratifie de déductions résolument «engagées». Résumer un ouvrage de ce genre est impossible et n'attirerait pas le lecteur. Il me semble plus utile de faire ressortir un certain nombre d'options sur des points discutés, options souvent originales et qui, sans toujours emporter une adhésion inconditionnelle, méritent qu'on s'y arrête.

Ceux qui ont assumé la tâche d'établir la chronologie paulinienne savent ce qu'il en coûte. J. M.-O'C., dès son premier chapitre, s'attaque à ce sujet difficile. Pour combler le vide des quatorze années qui s'étendent entre la première et la deuxième visite de Paul à Jérusalem (Ga 2,1) il opère, à la suite d'autres auteurs et avec de bons arguments, un déplacement de la seconde campagne missionnaire des Actes (15,36–18,18). Si en effet on donne la priorité aux épîtres, elles ne manquent pas d'indices qui permettent d'inscrire l'évangélisation «accidentelle» des Galates (Ga 4,13) avant la confé-

rence de Jérusalem, bien plus, d'admettre que Paul, guéri de sa maladie, a continué sa route vers la Macédoine et l'Achaïe (24-26). Pour dater ce voyage et la rencontre de Jérusalem on dispose essentiellement de la comparution de Paul devant Gallion (l'auteur a bien montré la fragilité du rapport entre l'édit de Claude, en 41, et la venue du couple Aquila et Priscille à Corinthe), événement que J. M.-O'C., contre la dislocation effectuée par Lüdemann, maintient durant la visite de fondation, soit durant l'été 51. La conférence de Jérusalem est datée (sans doute un peu trop tôt) du mois d'octobre de la même année (28).

La thèse radicale, basée uniquement sur les lettres, veut que Paul soit venu, peut-être pour affaires, directement de Tarse à Damas. L'auteur (53-54) n'a pas de peine à montrer la faiblesse des arguments qui, opposant les lettres aux Actes, attribue le séjour de Paul à Jérusalem et tout ce qui en dépend au seul intérêt théologique de Luc. C'est à Jérusalem que Paul est devenu pharisien. C'est là que, d'après son propre témoignage (Ga 1,14), il a acquis compétence et zèle en matière légale. S'il n'a pas rencontré Jésus dans la ville sainte à l'occasion d'un pèlerinage, cela ne saurait constituer une objection contre le schéma dessiné dans les Actes: les évangiles exagèrent l'impact populaire de Jésus et son exécution dut passer pratiquement inaperçue en pleine fête de Pâque. Cependant la persécution des chrétiens à Jérusalem et la mission de Damas, telles qu'elles sont décrites dans les Actes, se heurtent à trop de difficultés pour pouvoir être considérées comme historiques. Le rôle de Paul dut être de caractère privé et consister en des dénonciations de ceux qu'il considérait comme fauteurs de division dans le judaïsme (68). M.-O'C. a certainement raison de refuser l'hypothèse du «voyage touristique» de Paul à Damas. Il nous laisse sur notre faim en avouant ignorer la raison de sa venue dans la ville syrienne. Tout en reconnaissant que la version des Actes recèle des invraisemblances et en renonçant à impliquer grand prêtre et sanhédrin dans l'affaire, on peut reconnaître à cette présentation des faits quelque fondement: il suffit pour cela de limiter la mission de Paul aux autorités synagogales perscrivant à leurs homologues damascéniens de sévir contre les judéo-chrétiens par les moyens réglementaires comme on l'avait fait à Jérusalem.

Les rapports de Paul avec la communauté de Thessalonique fondée par lui sont évoqués sur la base d'une décomposition de la première épître aux Thessaloniciens et de la reconnaissance de la seconde comme authentique. Moins révolutionnaire que Schmithals à ce propos, laissant en outre de côté l'idée, professée par ce dernier auteur, d'une infiltration gnostique dans la communauté macédonienne, J. M.-O'C. découvre dans 1 Thessaloniciens deux lettres emboîtées l'une dans l'autre, la première (lettre A: 1,1–2,12) envoyée d'Athènes, la seconde (lettre B: 4,3–5,28), de Corinthe. Entre les deux il faudrait envisager le déplacement de certains Corinthiens à Thessalonique. À ces deux lettres s'ajoute 2 Thessaloniciens, dont le but principal aurait été de remédier à une fausse interprétation de la deuxième lettre, erreur dont l'écho serait — on ne sait par quelle voie —, parvenu jusqu'à Paul. La thèse est fragile sur tous les bords. Il n'existe aucun indice d'une délégation corinthienne en Macédoine. Rien ne prouve que 2 Thessaloniciens (à supposer qu'elle soit authentique) vise à corriger les erreurs d'interprétation

d'une lettre antérieure (en 2 Th 2,2 Paul ou le pseudépigraphe met en garde contre ce qui n'est qu'une hypothèse pour l'avenir). La théorie qui veut que 1 Thessaloniciens soit une compilation à l'instar de 2 Corinthiens ou de Philippiens est tout sauf prouvée, car aucun des arguments littéraires mis en œuvre dans ce sens n'emporte la conviction: 3,11–4,1 (malgré la ressemblance avec 2 Co 13,11) ne s'impose pas comme une conclusion ni l'action de grâce en 2,13 comme l'organe-témoin d'un début de lettre.

La nature et la prevenance des adversaires de Paul en Galatie, à Philippes, à Corinthe posent, on le sait, un problème. La majorité des critiques songent à Jérusalem, sans se mettre d'accord sur la responsabilité des chefs de la communauté locale dans cette entreprise. J. M.-O'C. (193-194, 230, 294) pense que les intrus venaient d'Antioche. On est alors à la suite de l'« incident » qui opposa Paul à Pierre et décida du départ du premier, vaincu, vers d'autres terres. L'auteur suppose que, sous la pression de Jérusalem, l'Église d'Antioche « avait opté ... pour une version entièrement judaïsée du christianisme », évidemment inacceptable pour Paul. Mais Paul avait jusqu'alors exercé sa mission comme délégué d'Antioche. Dès lors Antioche pouvait revendiquer comme siennes les l'Églises qu'il avait fondées. D'où une démarche visant à rectifier, sur les talons de Paul, ce qui était considéré comme une déviation grave. Parvenus en Galatie, ces adversaires menaçaient Philippes (d'où les mises en garde dans une des lettres incorporée à l'épître aux Philippiens, 3,2–4,1) et contamineront Corinthe. Toute repose ici sur l'hypothèse d'un virage judaïsant à Antioche. La chose est hautement problématique. On voit mal une communauté composée pour une bonne part de pagano-chrétiens ou d'ex-craignant Dieu soumettre ces derniers au rite essentiel d'accès au judaïsme qui est la circoncision (à laquelle répugnaient les craignant Dieu, ce qui les retenaient de s'engager dans le prosélytat). C'est pourtant, si l'on se base sur les épîtres aux Galates et aux Philippiens, ce que les intrus voulaient imposer aux communautés qu'ils visitaient. Ajouter que l'influence de Jérusalem n'a pu s'exercer à Antioche au point d'aboutir à un tel alignement sur le prosélytat: Jacques lui-même n'a jamais, à notre connaissance, agi dans ce sens.

Il avait, semble-t-il de bonnes raisons de n'y pas consentir. À ce sujet J. M.-O'C. nous offre de séduisantes réflexions. Pourquoi avoir accédé, lors de la conférence de Jérusalem, aux vues de Paul et l'avoir laissé mener sa propagande sans requérir de ses convertis qu'ils soient circoncis? L'explication politique qui nous est suggérée (139-141) mérite de retenir l'attention. Malgré les privilèges dont ils jouissaient dans l'empire romain, les Juifs n'étaient pas à l'abri de revirements officiels ni de foucades meurtrières des populations. De nombreux faits le prouvent. Or cette insécurité aurait menacé les pagano-chrétiens qui, ayant accepté la circoncision, passaient pour des Juifs aux yeux de l'État et du public, alors qu'eux-mêmes se considéraient avant tout comme des disciples de Jésus, non de Moïse. Quelle fidélité attendre d'eux en cas de crise? Donc raison pratique, non théologique, de ne pas agréger les Gentils au judaïsme en les faisant chrétiens. Quels qu'aient été les sentiments de Jacques sur le principe, « ce n'était pas le moment ». Ainsi lui fut-il facile de se laisser convaincre par les arguments de Paul.

En gardant la même ligne des rapports de Paul avec la communauté de Jérusalem, recueillons la confession de l'auteur (351) au sujet de l'issue de la collecte: Personne ne sait ce qu'elle est devenue entre les mains des compagnons de Paul après son arrestation. Reste qu'on peut conjecturer ce qui serait arrivé si Paul était demeuré en liberté. Luc dispose ici d'une source où se mêlaient deux informations, également crédibles: selon l'une, les autorités de Jérusalem lui ont demandé de faire profession d'orthopraxie juive en se soumettant aux rites de purification obligatoires pour qui revenait de pays étrangers; selon l'autre, on l'a sollicité pour acquitter la redevance onéreuse de deux nazirs. L'argent recueilli aurait servi à ce dernier geste (Paul n'ayant pas les moyens personnels de l'accomplir), si les sept jours de la purification étaient arrivés à terme (Ac 21,27). Peut-être avait-il lui-même prévu, au cours de son voyage de retour, de neutraliser de la sorte les réticenses des Jérusalémites à son égard et, par conséquent, leur refus, qu'il prévoyait, du produit de sa collecte.

On regrettera que l'ouvrage ne consacre qui six pages à la période qui va de l'arrestation de Paul à son arrivée à Rome. Quant à utiliser la seconde épître à Timothée, tenue pour authentique, comme source d'information pour la fin de la vie de Paul, on peut douter que J. M.-O'C., en suivant la théorie de Prior, suscite une approbation unanime chez les exégètes. Laissons ces critiques pour reconnaître tout l'intérêt d'une biographie véritablement originale et rénovatrice. L'auteur, dont l'information historique et archéologique a déjà souvent fait ses preuves, a eu raison de la mettre à profit dans une œuvre pleine d'intérêt et de saveur.

33, av. J. Rieux
F-31500 Toulouse

S. LÉGASSE

Varia

Karel VAN DER TOORN, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel.* Continuity and Change in the Forms of Religious Life (Studies in the History of Ancient Near East 7). Leiden, E.J. Brill, 1996. 552 p. 16,5 × 24,5. Dfl 238,50 – $149.50

Dieses opus magnum des Professors für "Bible and Ancient Near Eastern Studies" der Universität Leiden darf als die umfassendste und profundeste Untersuchung gelten, die die Familienreligion im Alten Vorderen Orient bisher gefunden hat.

Der Vf. sieht sich einer religionsgeschichtlichen Forschung verpflichtet, die nicht über das Wesen von Religion reflektieren will, sondern auf die Religion als alltägliche Lebenspraxis abzielt (1). In Anlehnung an G. Lanczkowski und den Rezensenten (*Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion* [Stuttgart 1978]) unterscheidet der Vf. zwei Schichten ("clusters of beliefs, values, and practices", 2) bzw. Aspekten innerhalb einer Religion, für

die er die Begriffe "family religion" and "state religion" am angemessensten hält. Dagegen hält er M. Weipperts Vorschlag, dem auch ich in meiner Religionsgeschichte teilweise gefolgt bin, dazwischen noch eine Ortsebene zu unterscheiden, für weniger sinnvoll, weil nach seiner Sicht eine Ortsreligion nicht klar von der Familienreligion unterschieden werden kann (3). Abgesehen von dieser noch weiter zu klärenden Detailfrage, darf mit dem vorliegenden Buch die These des "religionsinternen Pluralismus" innerhalb alten vorderorientalischen Religionen endgültig als erwiesen gelten.

Während es mir noch darum gehen mußte, im einzelnen die Differenzen zwischen den Religionsschichten zu beweisen, konzentriert sich van der Toorn ganz auf die Untersuchung der Familienreligion. Seine Untersuchung umfaßt drei Bereiche, die die drei Hauptteile des Buches ausmachen: Babylonien (9-147), Syrien (149-177) und Israel (179-372). Aus Gründen der Quellenlage beschränkt sich der Vf. hinsichtlich Babyloniens und Syriens auf eine synchrone Untersuchung: dargestellt wird ausführlich die Familienreligion Mesopotamiens der altbabylonischen Zeit; sie dient dem Vf. wegen der guten Bezeugung zugleich als "a phenomenology of family religion" (6), von der her er die schlechter dokumentierten Familienreligionen in Syrien und Israel aus rekonstruiert. Für Syrien werden die — wenigen — Quellen des ausgehenden 2. und des 1. JT. herangezogen. In Israel wird dagegen die Familienreligion diachron, in ihrer Entwicklung vom 12. bis ins 7. Jh. dargestellt, wobei der Vf. unter "Israel" allein die mittel- und nordpalästinischen Stämme bzw. das Nordreich versteht. Im ersten und dritten Teil wird der Darstellung Familienreligion mustergültig eine sozialgeschichtliche Analyse der Familie in ihrer jeweiligen Gesellschaft vorangestellt; so bietet das Buch zugleich einen wichtigen Beitrag zur babylonischen und israelitischen Sozialgeschichte.

Der ausführliche 1. Teil weist den Vf. als profunden Kenner der Keilschriftliteratur aus (vgl. schon seine Dissertation *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*, [Assen 1985] u.a.), zur Rekonstruktion der Familienreligion werden hunderte von Texten verschiedenster Gattungen, Briefe, Gottesbriefe, beschriftete Rollsiegel, Erbschaftsurkunden, Abrechnungen und Prozeßurkunden ausgewertet. Dadurch erhält diese Darstellung fachwissenschaftliche Bedeutung auch ganz unabhängig vom Vergleich mit Israel.

Wichtig in der sozialgeschichtlichen Analyse ist T.s Erkenntnis, daß in der altbabylonischen Gesellschaft Familie (*Bīt abim*) und Clan (*kimtum*) eng zusammenhängen und dieser mehr als jene die Identität des einzelnen schafft. Dementsprechend bekommt bei ihm die Nachbarschaft (*bābum*) als Zwischengröße zwischen Familie und Stadt eine wichtige Rolle, der auf dem Lande das Dorf entspricht. Dies hat für die religionsgeschichtliche Rekonstrucktion zur Folge, daß T. etwa die Kapellen, die an verschiedenen Orten in Wohnquartieren gefunden wurden, nicht — wie ich — als Hauskapellen, sondern als Nachbarschaftsheiligtümer deutet. (16-17). Deren Gottheiten sind seiner Meinung nach von den Familien des betreffenden Quartiers als ihre persönlichen Götter ausgewählt worden (79). Damit bekommen diese bei T. einen "lokalen Charakter" (78-87).

Wichtigstes Ergebnis der religionswissenschaftlichen Untersuchung, ist der Nachweis T.s, daß neben der Verehrung des persönlichen Gottes der

Ahnenkult das Herzstück der altbabylonischen Familienreligion gewesen ist (42-65).

Der Vf. unterscheidet drei Arten von Ahnenkult: 1. die tägliche Versorgung der Ahnen (*kispu ginû*) bei den Mahlzeiten, bestehend aus einer Schale Mehl und einer Wasserlibation; 2. das monatliche Festmahl während des Interluniums (*kispu*), zu dem sich die ganze Familie versammelte und ihre Ahnen Anteil erhielten; 3. eine Art "Allerseelenfest" einmal im Jahr (meist im Monat *Abum* [August]) für die Unterweltsgötter (*Anunnaki*) und Totengeister (*eṭemmū*). Wie der Vf. an Texten aus Emar wahrscheinlich macht, wurden dabei die Ahnen als vergöttlicht angesehen. Wichtigstes Element des Kultes war die Anrufung der Namen der Ahnen (*šumam zakāru*), wodurch deren Identität gesichert und die Identität der Familie in der Vergangenheit verankert wurde. Üblich war die Berücksichtigung von 3 Generationen, es konnten aber, wie das Gebet Sîn-nāṣirs zeigt (BE 6/2, 111), auch 5 Generationen zusammengefaßt werden (männliche Linie, zuweilen aber auch mit Ehefrauen, 52-55). Der Ahnenkult fand in Babylonien nicht am heiligen Ort, sondern in den Häusern, und bes. im Schlafgemach statt; in Ur fand man darunter auch Gräber, doch ist Ahnenkult nicht an die Grabstätte gebunden. Als Kultinstallationen konnten ein Zeremonien-Tisch (*pašur sakkê*) und ein Stuhl für den Ahnengeist (*kussû eṭemme*) dienen. "The purpose of the kispum.. was the obtaining of the blessing of the dead.../ The 'blessing' was mutual: the living were to bless the dead by invoking their name and presenting them with food and drink, and the dead would bless the living with peace" (64-65).

Als zweites Zentrum der Familienreligion behandelt der Vf. die Verehrung des Familiengottes (66-93), wozu er das von H. Vorländer und mir beigebrachte Material erheblich vermehrt (vgl. bes. die Einbeziehung der Siegellegenden). Allerdings treten nun teilweise Überschneidungen zwischen Ahnen und Familiengöttern auf, da T. für erstere Belege in Anspruch nimmt, die man bisher auf letztere bezogen hatte. Funktional versucht der Vf. Ahnenkult und Familiengott-Verehrung so zu differenzieren, daß ersterer die geschichtliche, letztere aber die lokale Identität der Familie sichere (65; 93). Aber hier ist vielleicht das letzte Wort noch nicht gesprochen.

Der 2. Teil über Syrien fällt sehr viel knapper aus, weil hier nur wenig Quellenmaterial für die Familienreligion, hauptsächlich aus Ugarit und Samʿal, zur Verfügung steht. Dazu beschränkt es sich meist auf die Königsfamilie. Nach T. sind in Syrien Ahnenkult und Familiengottverehrung enger verschlungen; ersterer fand wohl im Heiligtum des Familiengottes statt. Interessant ist, daß der Vf. *ʾilʾib* in KTU 1.17 I,26-27 nicht als "Gott des Vaters" sondern als "deified ancestor" interpretiert und dessen Stellung an der Spitze von Götterlisten dadurch zu erklären sucht, daß hier die "Ahnen" der dann folgenden Götter gemeint seien: *ʾilʾib* stands for the departed deities" (158). Der Vf. schließt sich der Einschätzung von W.T. Pitard an, daß es in Ugarit keine archäologische Evidenz für den Totenkult gibt. Damit stellt sich aber doch die Frage, ob im Westen der Ahnenkult wirklich eine solche Bedeutung hatte wie in Mesopotamien.

Aufgrund der in Babylonien und Syrien gewonnenen Evidenz meint der Vf., nun auch in Israel den Ahnenkult als Bestandteil der Familienreli-

gion nachweisen zu können (206-235). Allerdings ist hier die Quellenlage noch dürftiger als in Syrien, was der Vf. durch eine nachträglichen Reinigung der biblischen Texte verursacht sieht. Direkte Belege findet er in 2 Sam 18,18; Dtn 14,1-2; 26,14; Jer 16,6-8; Ps 16,3. Interessant ist es, daß er das Opfermahl (*zebaḥ hayyāmîm*) 1 Sam 20,6, zu dem die ganze Sippe Davids nach Bethlehem zusammenkommt, über die Datierung am Neumond (Vv. 5.18.24-26) von den mesopotamischen Parallelen her als monatliches (!) Totenopfer interpretieren kann. Auch das Opfermahl in 1. Sam 9-10 wird als Totenmahl der Suphiten gedeutet. Hinzu kommen die Teraphim, worunter T. Ahnen-Statuetten versteht, die entweder in lokalen Heiligtümern (Ri 17,5; Hos 3,4) oder im Hause (Schlafzimmer?, vgl. Jes 26,20) aufbewahrt wurden. Auch in Israel wurden die Ahnen als Götter verstanden (Gen 31,50); nach T. sind auch mit den *ʾĕlōhîm* in Ex 21,6 und 22,27 Ahnen gemeint.

Ebenfalls auf die Ahnen sind nach T. die Verwandtschaftsbezeichnungen *ʾab, ʾaḥ*, und *ʿam* in den Personennamen zu beziehen, da im Vorderen Orient Götter zwar als Vater, nicht aber als Bruder oder Onkel angeredet würden (vgl. der Vf. auch in *ZAW* 108 [1996] 1-11). Doch da die Prädikate dieser Namen völlig mit denen der theophoren übereinstimmen, muß der Vf. zugeben "that the names give only a slight idea of the 'theology' of the ancestor cult" (230). Die Ahnen würden generell als freundlich und hilfreich angesehen. Daneben hätten sie noch eine mantische Funktion. Doch die Nekromantie (vgl. T. in *ZAW* 100 [1988] 199-217), so differenziert der Vf. weitaus klarer als viele andere, ist etwas anderes als der Ahnenkult und gehört nicht zur Familienreligion (233). Auch in Israel sichert der Ahnenkult die Familienidentität (234-235); die Unverkäuflichkeit des Erbbesitzes hängt nach T. damit zusammen, daß die Ahnen über das Familienbegräbnis eng an ihn gebunden sind (vgl. 1 Kön 21,3 und die Identität von Familien- und Ortsnamen, 207-208).

Kein Zweifel, durch diese neuerliche Untersuchung bekommen frühere Thesen zum Ahnenkult in Israel (F. Schwally, O. Loretz, E. Bloch-Smith, H. Nier u.a.) eine starke Stütze; es wird wahrscheinlich, daß auch im vorexilischen Israel der Ahnenkult eine Rolle gespielt hat. Unsicher ist nur, wie groß sie war. Es bleibt nach wie vor auffällig, wie wenige Spuren sich vom Ahnenkult erhalten haben. Denn daß dieser Quellenbefund in einer Textzensur seinen Grund haben soll, ist — abgesehen von den wenigen, sehr viel späteren Verballhornungen — nicht erweisbar. Der einzige eindeutige Beleg für Totenspeisung bleibt Dtn 26,14. Doch wird hier keineswegs, wie der Vf. 208-209; 357 behauptet, der Ahnenkult generell verboten, sondern nur der Mißbrauch des JHWH geweihten Armenzehnts dafür. Verboten wird in den Texten häufig und scharf allein die Nekromantie. Der familiäre Ahnenkult war also entweder so unbedeutend oder so harmlos, daß er von der offiziellen JHWH-Religion toleriert werden konnte (vgl. Tob 4,17).

Auch in Israel besaß die Familienreligion ein zweites Zentrum in der Verehrung eines Familiengottes. Merkwürdigerweise meint der Vf. aufgrund soziologischer Beobachtungen, daß etwa in der Frühzeit Israels die verwandten Familien zusammen siedelten, den "Clan" (*mišpāḥâ*) zu der wichtigsten sozialen Einheit (194-205) und damit auch zum Träger dieser

Religionsschicht machen zu müssen. Die Familienreligion wandelt sich bei T. unter der Hand zur Clanreligion (vgl. 250; 254): Wurden schon die Ahnen teilweise in den Heiligtümern der Ortschaften ("Höhen") verehrt, so waren nach der Sicht des Vf.s die Familien- oder Clangötter mit den Lokalgottheiten identisch (254-255). Dafür kamen vor allem El und Baal in Frage, wie die zahlreichen mit diesen beiden Göttern zusammengesetzten Ortsnamen erkennen lassen (236-242). Entsprechend werden die archäologisch und textlich (Ri 17-18) bezeugten Hauskulte vom Vf. als Clan- bzw. Lokalkulte interpretiert (242-255). Wenn T. sogar formuliert: "There is neither archaeological nor literary evidence for a domestic cult performed by single nuclear families" (254), dann scheint er sogar einen Familienkult in der Frühzeit Israels ausdrücklich ausschließen zu wollen.

Hier wäre nun allerdings zu fragen, ob nicht die kleine Kultinstallation in einem Wohnhaus wie in Megiddo Locus 2081 etwas anderes darstellt als der offene kultplatz, die sog. "Bull-Site", zwischen verschiedenen Siedlungen. Auch wäre zu bedenken, ob nicht Gen 31,51-53 doch belegt, daß verschiedene Familien innerhalb eines Clans unterschiedliche Familiengötter verehrten ("Gott Abrahams", "Gott Nahors"). Auch verwundert die Auskunft des Vf., daß die Familien- oder Clanreligion in der vorstaatlichen Zeit die vorherrschende Form von Religion in Israel gewesen sein soll (205; 254). Kann man wie der Vf. die Bedeutung der Stämme so minimalisieren (204)? Kann man die JHWH-Kriege allesamt zu Rückprojektionen der staatlichen Zeit erklären (274)? Der Vf. scheint aufgrund der Ausweitung der Familienreligion zur Clan- und Ortsreligion das Modell des religionsinternen Pluralismus für das vorstaatliche Israel aufgegeben zu haben.

Der Vf. beschreibt sodann, wie sich im Verlauf der weiteren Geschichte Israels vom 10.-7. Jh. aus der traditionellen Clan-Religion eine persönliche Frömmigkeit ("personal devotion") herausbildete. Dieser im einzelnen komplizierte Vorgang kann hier nur noch gestreift werden; die relativ umfangreiche Abhandlung (266-379) stellt eine regelrechte kleine Religionsgeschichte Israels (ohne Juda) dar. Ausgangspunkt der Entwicklung ist für T. die Staatenbildung und die Einführung einer Staatsreligion durch Saul, der seinen Familiengott JHWH, der ihm durch die edomitische Herkunft seiner Familie bekannt war, zum Nationalgott seines jungen Staates erhob (262-286). Dadurch sei der Familienreligion eine scharfe Konkurrenz entstanden; und T. schildert nun im einzelnen, wie die Träger der Staatsreligion, die Könige, Leviten und Propheten zum Zwecke einer Stärkung der nationalen Identität die traditionelle Familienreligion, die die lokalen und segmentären Identitäten stützte, gnadenlos bekämpft bzw. zu integrieren versucht haben, vom Verbot der Nekromantie schon unter Saul (1. Sam 28; 318), der Ausbildung eines Gründungsmythos für den Staat in der Exodus- Theologie unter Jerobeam (291-301), über die von diesem vollzogene Gleichsetzung des Familiengottes El mit Jahwe (320-328) und den Versuch der Omriden, den Familiengott Baal in den Staatskult zu integrieren (328-334), bis hin zu Elia, Hosea und dem Dtn, die unter der Flagge der JHWH-allein-Bewegung schließlich der traditionellen Familienreligion den Garaus machten.

Nachdem durch den Untergang des Nordreiches 722 und die damit verbundenen Deportationen und Fluchtbewegungen die Staatsreligion Israels

ihrer Basis und die Familienreligion ihrer traditionellen Bindungen an die heimatliche Scholle und der an sie gebundenen Ahnen verlustig gegangen waren, schufen die Rekabiter, die Deuteronomisten (!) und Jeremia in Juda unter den Flüchtlingen aus dem Norden auf verschiedene Weise eine neue Nationalreligion, die von der persönlichen Frömmigkeit jedes einzelnen getragen wurde. Diese Verquickung beider verwandelter Religionsschichten sollte für die jüdische Religion kennzeichnend werden.

Hier fehlt der Raum, diese in vieler Hinsicht originelle religionsgeschichtliche Rekonstruktion im einzelnen kritisch zu würdigen. Nur zweierlei sei angemerkt: Erstens wird nicht recht deutlich, warum Familien- und Staatsreligion in Israel in eine so langanhaltende, heftige Auseinandersetzung geraten sein sollen, während sie in Mesopotamien friedlich nebeneiander existieren konnten. Der Vf. deutet an, daß dies nicht nur mit geteilten Identitäten zu tun haben könne, sondern auch mit der Differenz von Polytheismus und Monotheismus (320). Doch woher gewann die staatliche JHWH-Religion ihre Unduldsamkeit, noch dazu schon seit der Zeit Sauls? Zweitens: Es handelt sich um die erste Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels, die bewußt ohne das Postulat einer vorstaatlichen JHWH-Religion auskommen will. Die Exodustradition wurde nach T. erst als Gründungsmythos des nordisraelitischen Staates "erfunden", obwohl er ihren Anhalt in der Historie nicht ganz leugnen will (301). Meine Frage wäre jedoch, ob er damit dem revolutionären Impetus dieser Tradition, der immer wieder staatskritische Positionen mobilisierte, wirklich gerecht wird. Sollten Elia, Elisa und Hosea wirklich "part of the religious establishment" (314) gewesen sein?

Solche vorläufigen Anfragen können nicht den Gesamteindruck schmälern, daß Karel van der Toorn mit diesem Buch ein großer Wurf gelungen ist. Es bringt die Erforschung der Religionsgeschichte Israels im Rahmen des Vorderen Orients auf dem Gebiet der Familienreligion einen großen Schritt voran und enthält auch sonst viele anregende und nachdenkenswerte Beobachtungen und Hypothesen. Von daher werden von diesem Buch sicher neue Impulse für die weitere sozial- und religionsgeschichtliche Forschung ausgehen. Leider konnte der Vf. auf meine Religionsgeschichte Israels nicht mehr eingehen (einziger Bezug 332 Anm. 80); so bleibt die Detaildiskussion, welche der beiden Rekonstruktionen sich als die tragfähigere erweisen wird, der Zukunft vorbehalten. Ich bin aber schon jetzt dankbar, in diesem Buch eine so profunde Weiterführung und Kritik meines Ansatzes gefunden zu haben.

Am Stenpatt 8 — Rainer ALBERTZ
D-48341 Altenberge bei Münster

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

An dieser Stelle werden die für *Biblica* eingesandten Bücher verzeichnet. Eine Beurteilung ist damit nicht gegeben. Werke, die von der Redaktion nicht ausdrücklich erbeten worden sind, werden nicht zurückgesandt, auch wenn ihnen eine weitere Besprechung nicht zuteil werden kann.

Eingesandte Bücher und Artikel gehen an den Redaktor des *Elenchus of Biblical Bibliography* zur Anzeige nach dessen Gutdünken.

Die Anschrift, an die wir die Sendungen zu richten bitten, ist: Schriftleitung *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta 25, I-00187 Roma, Italien.

Allen, O. Wesley, *The Death of Herod.* The Narrative and Theological Function of Retribution in Luke-Acts (SBL Dissertation Series 158). Atlanta, Scholars Press, 1997. XI-222 p. 15 × 22. $29.95

Aufrecht, Walter E. – **Mirau,** Neil A. – **Gauley,** Steven W. (eds.), *Aspects of Urbanism in Antiquity*. From Mesopotamia to Crete (JSOTSS 144). Sheffield, Academic Press, 1997. 291 p. 16 × 24. £40.00 – $66.00

Aune, David, *Revelation 1-5* (WBC 52A). Dallas, Word Books Publisher, 1997. CCXII-374 p. 16 × 23,5. US $ 29.99 – Can $42.99

Avigad, Nahman, *Corpus of West Semitic Stamp Seals*. Revised and completed by Benjamin **Sass.** Jerusalem, Israel Exploration Society, 1997. 640 p. 22 × 28. $90.00; ($70.00)

Balabanski, Vicky, *Eschatology in the making*. Mark, Matthew and the Didache (SNTS Monograph Series 97). Cambridge, University Press, 1997. XVII-241 p. 14,5 × 22. £35.00 – $59.95

Barclay, John M. G., *Colossians and Philemon* (New Testament Guides). Sheffield, Academic Press, 1997. 131 p. 14 × 21,5. £6.95 – $9.95

Bediako, Gillian M., *Primal Religion and the Bible*. William Robertson Smith and his Heritage (JSOTSS 246). Sheffield, Academic Press, 1997. 402 p. 16 × 24. £45.00 – $74.00

Böhlemann, Peter, *Jesus und der Täufer*. Schlüssel zur Theologie und Ethik des Lukas (SNTS Monograph Series 99). Cambridge, University Press, 1997. XIII-379 p. 14,5 × 22. £45.00 – $74.95

Bonora, Antonio – **Priotto,** Michelangelo et al. (eds.), *Libri sapienziali e altri scritti* (Logos – Corsi di Studi Biblici 4). Leumann (Torino), Editrice Elle Di Ci, 1997. 480 p. 18 × 25. Lit. 60.000

Borgen, Peter – **Giversen,** Søren (eds.), *The New Testament and Hellenistic Judaism*. Peabody, Hendrickson Publishers, 1997. 293 p. 15,5 × 23

Bouzard, Walter C., *We Have Heard with Our Ears, O God.* Sources of the Communal Laments in the Psalms (SBL Dissertation Series 159). Atlanta, Scholars Press, 1997. x-229 p. 14,5 × 22,5. $34.95

Bühlmann, Walter, *Das Hohelied* (NSKAT 15). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1997. 120 p. 13 × 20. DM 29 – ÖS 212 – SFr 25,—

Calduch-Benages, Nuria, *En el crisol de la prueba.* Estudio exegético de Sir 2,1-18 (Asociación Bíblica Española 32). Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1997. xviii-370 p. 16 × 24

Castaño Fonseca, Adolfo M., Dikaiosynè *en Mateo.* Una interpretación teológica a partir de 3,15 y 21,32 (Tesi Gregoriana – Serie Teologia 29). Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997. 340 p. 17 × 24. Lit. 35.000 – $25.00

Cheon, Samuel, *The Exodus Story in the Wisdom of Solomon.* A Study in Biblical Interpretation (JSPSS 23). Sheffield, Academic Press, 1997. 169 p. 16 × 24. £27.50 – $45.00

Chialà, Sandro, *Libro delle parabole di Enoch.* Testo e commento (Studi biblici 117). Brescia, Paideia Editrice, 1997. 373 p. 13,5 × 21. Lit. 50.000

Cortès, Enric – **Martínez,** Teresa, *Sifre Deuteronomio.* Comentario tannaítico al libro del Deuteronomio. Vol. II: *Pisqa 161-357* (Col·lectània Sant Pacià 60). Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya – Editorial Herder, 1997. xxi-418 p. 15,5 × 22

Curtis, Adrian H. W. – **Römer,** Thomas (eds.), *The Book of Jeremiah and its Reception – Le livre de Jérémie et sa réception* (BETL 128). Leuven, University Press – Uitgeverij Peeters, 1997. 331 p. 16 × 24. BF 2400

D'Aversa, Arnaldo, *Crestomazia etrusca epigrafica.* Brescia, Paideia Editrice, 1997. 91 p. 15,5 × 23. Lit. 20.000

De Vries, La Moine F., *Cities of the Biblical World.* Peabody, Hendrickson Publishers, 1997. xvii-398 p. 16 × 24,5

Egan, Keith J. – **Morrison,** Craig E., *Master of the Sacred Page.* Essays and Articles in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm., on the Occasion of His Eightieth Birthday. Washington, The Carmelite Institute, 1997. 401 p. 15,5 × 23

Evans, Craig A. – **Sanders,** James A. (eds.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel.* Investigations and Proposals (JSNTSS 148 – Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 5). Sheffield, Academic Press, 1997. 476 p. 16 × 24. £55.00 – $91.00

Flusser, David, *Jesus.* In collaboration with R. Steven **Notley.** Jerusalem, The Magnes Press – The Hebrew University, 1997. 297 p. 16 × 23. $35.00

Forbes, Christopher, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment.* Peabody, Hendrickson Publishers, 1997. xi-377 p. 15,5 × 23

Gitay, Yehoshua (ed.), *Prophecy and Prophets.* The Diversity of Contemporary Issues in Scholarship (SBL Semeia Studies). Atlanta, Scholars Press, 1997. viii-174 p. 14 × 21,5. Cloth: $39.45; paper: $24.95

Grabbe, Lester L. (ed.), *Can a 'History of Israel' Be Written?* (JSOTSS 245 – European Seminar in Historical Methodology 1). Sheffield, Academic Press, 1997. 201 p. 16 × 24. £40.00 – $66.00

Grabbe, Lester L., *Wisdom of Solomon* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha). Sheffield, Academic Press, 1997. 105 p. 14 × 21,5. £7.95 – $12.50

Griffin, William Paul, *The God of the Prophets.* An Analysis of Divine Action (JSOTSS 249). Sheffield, Academic Press, 1997. 328 p. 16 × 24. £37.50 – $62.00

Head, Peter M., *Christology and the synoptic problem.* An argument for Markan priority (SNTS Monograph Series 94). Cambridge, University Press, 1997. XVIII-337 p. 14,5 × 22,5. £37.50 – $59.95

Heger, Paul, *The Development of Incense Cult in Israel* (BZAW 245). Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1997. IX-314 p. 16 × 23,5. DM 188,—

Holmstrand, Jonas, *Markers and Meaning in Paul.* An Analysis of 1 Thessalonians, Philippians and Galatians (ConBib NT 28). Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1997. 244 p. 15,5 × 23,5

Jones, Larry Paul, *The Symbol of Water in the Gospel of John* (JSNTSS 145). Sheffield, Academic Press, 1997. 267 p. 16 × 24. £40.00 – $66.00

Kelber, Werner H., *The Oral and the Written Gospel.* The Hermeneutics of Speaking and Writting in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q. With a New Introduction by the Author (Voices in Performance and Text). Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press, 1997. XXXI-254 p. Cloth: $35.00; paper: $17.95

Koole, Jan L., *Isaiah III* (Historical Commentary on the Old Testament). Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1997. XXV-611 p. 16 × 23,5. Dfl 99,50

Légasse, Simon, *L'évangile de Marc.* 2 tomes (LD – commentaires 5). Paris, Éditions du Cerf, 1997. 1047 p. 13,5 × 21,5. FF 500

Lim Teng Kok, Johnson, *The Sin of Moses and the Staff of God.* A Narrative Approach (Studia Semitica Neerlandica 35). Assen, Van Gorcum, 1997. XV-185 p. 15,5 × 24. $58.00 – Dfl 120,—

Magris, Aldo, *La logica del pensiero gnostico* (Scienze delle religioni). Brescia, Morcelliana, 1997. 523 p. 16 × 23. Lit. 50.000

Meadors, Edward P., *Jesus the Messianic Herald of Salvation.* Peabody, Hendrickson Publishers, 1997. XI-387 p. 15,5 × 23

Melzer-Keller, Helga, *Jesus und die Frauen.* Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen (Herders Biblische Studien 14). Freiburg im Breisgau – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York, Herder, 1997. XX-487 p. 16 × 24. DM 98 – ÖS 715 – SFr 93,—

Mitchell, David C., *The Message of the Psalter.* An Eschatological Programme in the Book of the Psalms (JSOTSS 252). Sheffield, Academic Press, 1997. 428 p. 16 × 24. £40.00 – $66.00

Müllner, Ilse, *Gewalt im Hause Davids.* Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1-22) (Herders Biblische Studien 13). Freiburg im Breisgau – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York, Herder, 1997. X-432 p. 16 × 24. DM 98 – ÖS 715 – SFr 93,—

Oñate Ojeda, Juan Ángel, *La mujer en la Biblia* (Series Valentina 39). Valencia, Facultad de Teología San Vincente Ferrer, 1997. VIII-268 p. 15,5 × 23

Padovese, Luigi (a cura di), *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 11). Roma, Istituto Francescano di Spiritualità – Pontificio Ateneo Antoniano, 1996. VIII-358 p. 16 × 23

Paffenroth, Kim, *The Story of Jesus according to L* (JSNTSS 147). Sheffield, Academic Press, 1997. 200 p. 16 × 24. £35.00 – $58.00

Pascuzzi, Maria, *Ethics, Ecclesiology and Church Discipline.* A Rhetorical Analysis of 1 Corinthians 5 (Tesi Gregoriana – Serie Teologica 32). Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997. 234 p. 17 × 24. Lit. 24.000 – $17.00

Pazzini, Domenico, *Il prologo di Giovanni in Cirillo di Alessandria* (Studi biblici 116). Brescia, Paideia Editrice, 1997. 217 p. 13,5 × 21. Lit. 33.000

Peretto, Elio, *Saggi di Patristica e di filologia biblica* (Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae Marianum 52). Roma, Edizioni Marianum, 1997. III-764 p. 17 × 24. Lit. 80.000

Peterman, G. W., *Paul's Gift from Philippi.* Conventions of Gift Exchange and Christian Giving (SNTS Monograph Series 92). Cambridge, University Press, 1997. VIII-246 p. 14,5 × 22.5. £35.00 – $54.95

Pickett, Raymond, *The Cross in Corinth.* The Social Significance of the Death of Jesus (JSNTSS 143). Sheffield, Academic Press, 1997. 230 p. 16 × 24. £40.00 – $66.00

Porter, Stanley E. – **Evans,** Craig A., *New Testament Interpretation and Methods.* A Sheffield Reader (The Biblical Seminar 45). Sheffield, Academic Press, 1997. 321 p. 15,5 × 23,5. £14.95 – $19.95

Porter, Stanley E. – **Olbricht,** Thomas H., *The Rhetorical Analysis of Scripture.* Essays from the 1995 London Conference (JSNTSS 146). Sheffield, Academic Press, 1997. 504 p. 16 × 24. £55.00 – $91.00

Premstaller, Volkmar M., *"Gericht" und "Strafe" im Buch der Weisheit.* Alttestamentliche Vorstellungen und griechisch-hellenistische Terminologie. St. Georgen an der Gussen, St. Georgs Press, 1996. VIII-158 p. 21 × 30

Prete, Benedetto, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca.* Vol. 2; *La passione e la morte* (Studi biblici 115). Brescia, Paideia Editrice, 1997. 1997. 196 p. 13,5 × 21. Lit. 32.000

Provan, Iain W., *1 and 2 Kings* (New International Biblical Commentary). Peabody, Hendrickson Publishers, 1995. XIV-305 p. 14 × 21,5

Ravasi, Gianfranco, *Lettere a Timoteo e Tito* (Conversazioni bibliche). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1996. 135 p. 11,5 × 18,5. Lit. 18.000

Remus, Harold, *Jesus as Healer* (Understanding Jesus Today). Cambridge, University Press, 1997. x-149 p. 12,5 × 18. £8.95 – $10.95

Reventlow, Henning Graf (ed.), *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition* (JSOTSS 243). Sheffield, Academic Press, 1997. 267 p. 16 × 24. £40.00 – $66.00

Rofé, Alexander, *Introduction to the Prophetic Literature* (The Biblical Seminar 21). Sheffield, Academic Press, 1997. 118 p. 15,5 × 23,5. £9.95 – $14.95

Rohrbaugh, Richard (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation.* Peabody, Hendrickson Publishers, 1996. x-240 p. 16 × 23,5

Roth, S. John, *The Blind, the Lame, and the Poor.* Character Types in Luke-Acts (JSNTSS 144). Sheffield, Academic Press, 1997. 253 p. 16 × 24. £37.50 – $62.00

Ryan, Gregory (ed.), *The Burning Heart.* Reading the New Testament with John Main. New York – Mahwah, Paulist Press, 1996. XIII-89 p. 12,5 × 20. $8.95

Sæbø, Magne (ed.), *Hebrew Bible, Old Testament.* The History of Its Interpretation. Vol. 1. *From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300).* Part 1: *Antiquity.* Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1996. 857 p. 17 × 25. DM 210,—

Schulz, Hans-Joachim, *Die apostolische Herkunft der Evangelien.* Zum Ursprung der Evangelienform in der urgemeindlichen Paschafeier. Dritte Auflage (Quaestiones disputatae 145). Freiburg – Basel – Wien, Verlag Herder, 1997. XVI-405 p. 14 × 21,5

Schulz, Hans-Joachim, *L'origine apostolica dei Vangeli.* Milano, Piero Gribaudi, 1995. 444 p. 14 × 21. Lit. 48.000

Schürmann, Heinz, *Ein Jahr der Jesusbegegnung.* Die Evangelien der liturgischen Leseordnung für Werktage ins Gebet genommen. Paderborn, Bonifatius Verlag, 1997. 400 p. 10,5 × 10. DM 39,80 – ÖS 291 – SFr 37,80

Seybold, Klaus, *Die Psalmen* (Handbuch zum Alten Testament I/15). Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996. VIII-548 p. 17 × 24. DM 118,—

Smith, Mark S., *The Pilgrimage Pattern in Exodus* (JSOTSS 239). Sheffield, Academic Press, 1997. 355 p. 16 × 24. £40.00 – $66.00

Soggin, J. Alberto, *Das Buch Genesis.* Kommentar. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997. XV-604 p. 16 × 22. DM 178 – SFr 158 – ÖS 1.299,—

Spatafora, Andrea, *From the «Temple of God» to God as Temple.* A Theological Study of the Temple in the Book of Revelation (Tesi Gregoriana – Serie Teologica 27). Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997. 338 p. 17 × 24. Lit. 35.000 – $25.00

Steck, Odil-Hannes, *Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis.* Wege der Nachfrage und Fährten zur Antwort. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1997. XIV-224 p. 17 × 24. Broschur: DM 58 – ÖS 425 – SFr 53,—; Leinen: DM 118 ÖS 865 – SFr 101,—

Stendebach, Franz Jozef, *Introduzione all'Antico Testamento.* Traduzione dal tedesco di Enzo Gatti. Edizione italiana a cura di Marco Zappella (Giornale di Teologia 251). Brescia, Editrice Queriniana, 1997. 416 p. 12,5 × 19,5. Lit. 55.000

Stock, Klemens, *Maria, la Madre del Signore, nel Nuovo Testamento* (Bibbia e preghiera 30). Roma, Edizioni ADP, 1997. 144 p. 14,5 × 21. Lit. 15.000

Stoffer, Dale R. (ed.), *The Lord's Supper.* Believers Church Perspectives.Scottdale – Waterloo, Ont., Herald Press, 1997. 334 p. 15 × 23, $24.99 (Canada: $35.75)

Tavardon, Paul, *Le texte alexandrin et le texte occidental des Actes des Apôtres.* Doublets et variantes de structure (CahRB 37). Paris, Éditions J. Gabalda, 1997. 201 p. 16 × 24. FF 160

Terrien, Samuel, *The Iconography of Job Through the Centuries.* Artists as Biblical Interpreters. University Park, Penn State Press, 1997. XXIV-308 p. 22 × 28,5. $65.00 – £58.50

Ticonio, *Sette regole per la Scrittura.* A cura di Luisa e Daniela **Leoni** (Epifania della Parola 4). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1997. 108 p. 17 × 24. Lit. 21.000

Tremolada, Pierantonio, *« E fu annoverato fra iniqui ».* Prospettive di lettura della Passione secondo Luca alla luce di Lc 22,37 (Is 53,12d) (AnBib 137). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1997. 285 p. 16,5 × 24. Lit. 36.000 – $26.00

Trevijano Etcheverría, Ramón, *Estudios sobre el Evangelio de Tomás* (Fuentes patrísticas – Estudios 2). Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1997. 452 p. 15,5 × 23,5

Winkler, Ulrich, *Vom Wert der Welt.* Das Verständnis der Dinge in der Bibel und bei Bonaventura – Ein Beitrag zur ökologischen Schöpfungstheologie (Salzburg theologische Studien 5). Innsbruck – Wien, Tyrolia Verlag, 1997. 512 p. 15 × 22,5. ÖS 680 – DM 98 – SFr 94,—

Winter, Bruce W., *Philo and Paul among the Sophists* (SNTS Monograph Series 96). Cambridge, University Press, 1997. XVI-289 p. 14,5 × 22,5. £35.00 – $59.95

Wojciechowski, Michal, *Jezus jako Swiety w pismach Nowego Testamentu* (Rozprawy i Studia Biblijne 2). Warszawa, Oficyna Wydawnicza "Vocatio", 1996. 243 p. 14,5 × 21

Wright, Christopher, *Deuteronomy.* (New International Biblical Commentary 4). Peabody, Hendrickson Publishers, 1996. XIV-350 p. 14 × 21,5.

Wynn-Williams, Damian J., *The State of the Pentateuch.* A comparison of the approaches of M. Noth and E. Blum (BZAW 249). Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1997. XI-263 p. 16 × 23,5. DM 168,—

Yang, Yong-Eui, *Jesus and the Sabbath in Matthew's Gospel* (JSNTSS 139). Sheffield, Academic Press, 1997. 352 p. 16 × 24. £47.50 – $70.00

Zenger, Erich (Hrsg.), *Lebendige Welt der Bibel.* Entdeckungsreise in das Alte Testament. Freiburg – Basel – Wien, Verlag Herder 1997. 204 p. 22,5 × 27. DM 68,—

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa


Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

Finito di stampare il 23 gennaio 1998
Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4 – 00187 Roma